STUDIECLUB VAN MODERNE THEOLOGEN

VLUGSCHRIFT No. 4

IDEE EN HISTORIE

DOOR

DR. T. GOEDEWAAGEN

PRIVAAT-DOCENT RIJKS-UNIVERS.

CHRISTUS ALS ERLÖSER

VON

PFARRER LIZ. DR. HANS HARTMANN

SOLINGEN-FOCHE

CHRISTOLOGIE EN KERK

DOOR

DR. J. LINDEBOOM

HOOGLEERAAR



VAN GORCUM & COMP.'s

BOEKHANDEL, DRUKKERIJ EN UITGEVERIJ

ASSEN

VLUGSCHRIFTEN VAN DE STUDIECLUB
VAN MODERNE THEOLOGEN.

No. 1. Prof. Dr. H. Windisch, De tegenwoordige stand van het Christusprobleem, en
Prof. Dr. K. H. Roessingh, De uitgangspunten eener Christologie op den grondslag der kritische theologie . . *Uitverkocht.*
Het referaat van Prof. Windisch werd geheel omgewerkt en sterk vermee... hieronder.

No. ... jden van Jez...
Ds. ... logie op krit... e.

No. ... ristologie en ...
Ds. ... se, en
Dr. ... *tverkocht.*
Het ... omgewerkt en v... hieronder.

No. ...
Pfar... löser, en
Prof...

Prijs ... te 3 n^os^.,
met ... . ƒ 1.25.



Prof. ... van het
Chri... te en
ste... . ƒ 1.25
Naast ... richtingen ten o... de hypothese ... r; voorts laat ... overlevering bevat; om ten slotte de beteekenis dier resultaten voor het Christelijk geloof en voor de theologie te behandelen.

Prof. G. A. van den Bergh van Eysinga, Christologie en Triniteit, 2e omgewerkte en vermeerderde druk . . . . *Ter perse.*
Verhandeling over de wijsgeerige beteekenis van de Christologische en Trinitarische leerstukken en de idee, die er aan ten grondslag ligt. „Vader, Zoon en Geest, zij zijn niet te scheiden: het Goddelijke boven de Natuur als haar Schepper; het Goddelijke in de Natuur als de ziel en het wezen der dingen; het Goddelijke, dat in het natuurlijke zich boven het natuurlijke verheft als de Heilige Geest, die de Schepping herschept tot Geestelijke eenheid. Zoo is God levende God."

VAN GORCUM & COMP., UITGEVERS, BRINK, ASSEN

STUDIECLUB VAN MODERNE THEOLOGEN
VLUGSCHRIFT No. 4

IDEE EN HISTORIE

DOOR

DR. T. GOEDEWAAGEN
PRIVAAT-DOCENT RIJKS-UNIVERS.

CHRISTUS ALS ERLÖSER

VON

PFARRER LIZ. DR. HANS HARTMANN
SOLINGEN-FOCHE

CHRISTOLOGIE EN KERK

DOOR

DR. J. LINDEBOOM
HOOGLEERAAR



VAN GORCUM & COMP.'s
BOEKHANDEL, DRUKKERIJ EN UITGEVERIJ
ASSEN

Idee en historie.

§ 1. Historie en geschiedenis.

Wanneer men ruim een halve eeuw geleden sprak over den strijd van wetenschap en geloof, verstond men onder de eerste uitsluitend natuurwetenschap. Toen de op zichzelf gerechtvaardigde principes en methoden van physiologie, zoologie en chemie in de hoofden van mannen als Vogt, Büchner, Moleschott e.a. waren verstard tot de mythologie van het materialisme, zag men vooral in de natuurwetenschappen gevaarlijke vijanden van het geloof.

Sindsdien werd dit anders. De groote bloei van het historisch denken met zijn niets ontziende critiek over de geheele linie der cultuur, vooral op het terrein van de godsdienstgeschiedenis deed dien strijd een geheel ander karakter aannemen. Ook met de historische wetenschap moest het geloof nu in het reine komen. En zoo werd de vraag gesteld: Wat is eigenlijk historie? Wat geeft zij en wat geeft zij niet?

Trachten ook wij deze vraag eens te beantwoorden.

Het woord historie heeft tweeërlei beteekenis. Men verstaat daaronder: 1°. het worden, het geschieden van menschelijke cultuur, en 2°. de wetenschap, die dit worden onderzoekt. Laten wij, om verwarring te voorkomen, het eerste als geschiedenis, het tweede als historie bestempelen. Duiden wij het worden, het geschieden als geschiedenis aan en de navorsching daarvan als historie, daarbij vasthoudende aan de beteekenis van den term ἱστορία, die, hoewel hij ook den algemeenen zin van onderzoek heeft, reeds bij Herodotus in de speciale beteekenis van geschied-vorsching voorkomt, die hij sindsdien heeft behouden. Dat onder geschiedenis niet een van de historie onafhankelijke, z.g. objectieve werkelijkheid verstaan moet worden, zal, hoop ik, nog duidelijk worden.

Wat is historie? Wat is de objectiviteitsidee, die deze wetenschap kenmerkt?

Wij kunnen den mensch in verschillend opzicht bepalen, van uit verschillende gezichtshoeken bekijken. Wij kunnen hem bezien als wezen der natuur, bijv. als levend organisme, als biologisch individu en wij kunnen zoo het menschdom zien als een kudde van samenlevende individuen, als samenleving.

Een ander gezichtspunt is, dat wij den mensch bezien als wezen der cultuur. In dat geval gaan wij uit van de idee van het mensch-zijn en beoordeelen dan den mensch alsof hij aan die idee deelneemt en deelheeft, d.w.z. als een naar, als objectief gestelde, principes willend en werkend wezen, als strevend naar

het objectieve, ware, echte, „Richtige". Het is de idee van het mensch-zijn, die conditio sine qua non der menschelijke cultuur is. Als wezen der cultuur wordt de mensch niet meer als individu en kudde, maar als persoon en gemeenschap gedacht.

Met den mensch als natuurwezen houden zich verschillende natuurwetenschappen bezig. Als cultuur wezen is hij object der cultuurwetenschappen, waartoe ook de historie behoort. *Historie is een cultuurwetenschap.*

De cultuurwetenschappen kunnen wij weer onderscheiden in algemeene en bijzondere. Wij kunnen ons cultuur n.l. denken naar haar eenheid, als idee, zij het ook als gedifferentieerd in verschillende methoden en als geheel van bepaalde inhouden, als verschijning. In de eerste beteekenis is zij probleem dier algemeene cultuurwetenschap, die wij philosophie noemen. Deze onderzoekt den mensch als eenheid, de cultuur als eenheid en stelt daartoe de begrippen en ideeën op, die deze als eenheid mogelijk maken, die b.v. de vele kunsten als de eene kunst mogelijk maken en haar bovendien onderscheiden van wetenschap, zedelijkheid, geloof en wereldbeschouwing. De bijzondere cultuurwetenschappen (waartoe dus ook de historie behoort) hebben een geheel andere objectiviteitsidee, een geheel andere probleemstelling nl. de cultuur als verschijning, als bepaalde, door menschen (als personen) gewilde en bewerkte cultuurdoeleinden. Zoo gaat de rechtswetenschap niet, als de rechtsphilosophie, het recht als zoodanig na, maar bepaalde rechten, bepaalde, bijzondere vormen van het rechtswillen, die zij formuleert, interpreteert en systematiseert. *Ook de historie is zulk een bijzondere cultuurwetenschap.*

Ook binnen dezen kring echter is weer een onderscheiding te maken, nl. tusschen systematische en genetische cultuurwetenschappen. De rechtswetenschap b.v. als systematische wetenschap formuleert, interpreteert en systematiseert bepaalde rechten. Het recht kan echter ook genetisch behandeld worden nl. als wij het beschouwen uit het oogpunt zijner wording. De rechtshistorische vraag is deze: Hoe zijn bepaalde vormen van rechtswillen geworden uit elkaar en in relatie met andere vormen van cultuur: techniek, economie, zedelijkheid, kunst en godsdienst? Zoo is er van alle verschijningen der cultuur een systematische en een genetische beschouwingswijze denkbaar. *Historie is een genetische bijzondere cultuurwetenschap.*

Geheel correlaat hiermee is haar object: het worden der verschijningen der cultuur, of: cultuur als verschijning in wording. Dit vatten wij samen als geschiedenis.

Op grond dezer objectiviteitsidee brengt nu de historie de geschiedenis voort. Hier zijn wij tot een gedachte gekomen,

die even noodzakelijk is als moeilijk te verstaan en waarbij wij iets langer moeten stilstaan.

Kant heeft betreffende de natuur geleerd, dat wat wij natuur noemen niet denkbaar is als een onafhankelijk van de natuurwetenschap geldende werkelijkheid, maar dat zij alleen gesteld kan worden als „die Ordnung und Regelmäszigkeit an den Erscheinungen"[1]) en dat wij deze „selbst hinein bringen". Natuur is niet anders, dan de door de natuurwetenschap „nach notwendigen Regeln" geconstitueerde samenhang van verschijningen. In dezen zin noemt Kant ergens het verstand als „Urheber der Natur". Nu is dit een gevaarlijke uitdrukking, die men niet geheel ten onrechte als „widersinnisch" heeft gebrandmerkt. Want het lijkt wel (ofschoon het niet zoo is), dat Kant hier aan een psychischen actus de schepping der natuur toeschrijft. Had hij daarentegen de natuurwetenschap als „Urheber der Natur" genoemd, dan had hij zijn bedoeling minder gevaarlijk uitgedrukt. Dan hadden wij duidelijker gezien, dat volgens hem van natuur geen sprake is, dan op grond van de natuurwetenschap ,van welks „Faktum" hij immers uitgaat. Het „Urheber"-zijn is alleen in methodischen zin bedoeld. Het wil niet anders zeggen, dan dat natuur een functie der natuurwetenschap is, dat de veranderingen van de laatste dus die van de eerste bepalen, „bedingen".

Geldt hetzelfde nu ook niet van de geschiedenis? Is ook de geschiedenis niet een functie der historie? Is ook de laatste niet „Urheber" van de eerste?

Hier schijnt de zaak moeilijker. En dit is psychologisch ook verklaarbaar. Dat de natuur door de natuurwetenschap wordt bepaald met haar „notwendigen Regeln", geeft den mensch een aangenaam besef van meerderheid. Maar is nu ook de geschiedenis, die ontzaglijke werkelijkheid, waarbij wij steeds beseffen: tua res agitur, een schepping van de historische wetenschap? Men acht deze stelling een aanslag op de waarde van den mensch. Hier, in de geschiedenis, meent men, staat de mensch zelf op het spel. In ieder geval, werpt men tegen, is er toch al eerder geschiedenis, dan er een historie is — wat alleen al bewijst, dat de geschiedenis iets is, dat geheel van de historie onafhankelijk is.

Men vergeet dan echter, dat dat „eerder zijn" alles behalve gegeven is, maar veeleer de aanschouwing van den tijd al reeds vooronderstelt. Het „eerder zijn" is niet los van de historie gegeven, maar wordt door deze zelf eerst ontdekt. Geschiedenis is niet wat een aantal ooggetuigen hebben gezien of meege-

---

[1]) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 726 in de editie der Philosophische Bibliothek.

maakt (dit is opzichzelf nog subjectief en ongeordend), maar wat de historie als objectief geldend uitmaakt. Niet een ooggetuigenis, maar een oordeelsgetuigenis is oorsprong der geschiedenis. Alle personen en gemeenschappen, die wij in deze zien optreden, alle triomfen en katastrophen, die wij in haar zich zien voltrekken — zij zijn geen „Dinge an sich", maar „Erscheinung", d.i. alleen als object der historie denkbaar. Een historisch persoon is niet gegeven. Gegeven zijn — de gegevens b.v. onmiddellijke waarnemingen, overleveringen, hetzij mondeling (sagen, legenden e.d.), hetzij schriftelijk (inscripties, kronieken, biographiën etc.). Ook deze gegevens echter hebben als zoodanig geen zin zonder de methode der historie, waarin zij als probleem, als historisch belangrijk in het oog worden gevat. Reeds de gegevenheid der gegevens vooronderstelt een bepaald coordinatenstelsel der historie. Niet minder is dit het geval met de bewerking, die zij verder ondergaan, wanneer zij door de historische critiek zoowel op hun echtheid als op hun juistheid worden getoetst, wanneer zij worden geordend, geinterpreteerd en in dit heele proces van hypothesen, van analogiën, vergelijkingen en conclusies, de historische persoon allengs als werkelijk opdoemt, wordt ontdekt. Werkelijkheid heeft ook hier geen anderen zin, dan: wat volgens het oordeelen der wetenschap als werkelijk mag gelden. De werkelijkheid richt zich naar het oordeelen en niet omgekeerd. Willen wij bepalen of een oordeel juist of verkeerd is, dan is ons eenige criterium daarvoor de als objectief geldende samenhang van de oordeelen der wetenschap. Dwaling is disharmonie met dezen samenhang. Dwaling is alleen dan als disharmonie met de „werkelijkheid" te denken, als wij de „werkelijkheid" begrijpen als functie dezer samenhang. Als alle wetenschappen is ook de historie een ontdekken. De historicus is een ontdekker, doch niet in den zin van Columbus, die toevallig ergens te land kwam, maar in den zin waarin een componist zijn Leitmotiv als noodwendig, objectief, echt, „sachgemäsz" ontdekt. Historische feiten zijn niet de materie der historie, maar de resultaten harer synthesen. Zij zijn niet „unmittelbar", maar „vermittelt"; niet geschonken, maar veroverd. En alleen in dezen methodischen zin kan men zeggen, dat de historie de geschiedenis voortbrengt. Geschiedenis is niet anders, dan de betrekkelijk objectieve samenhang van de oordeelen der historie.

Wanneer nu echter deze wetenschap geen andere waarborgen voor de waarheid harer oordeelen erkent, dan haar eigen objectiveeringsmethode, wanneer zij werkelijk *ἀρχικός, ἡγεμονικός, ἰσχυρός* is, zooals PLATO van wetenschap in 't algemeen zegt, en niets ontleent aan andere instanties, blijven wij

dan niet in de sfeer der wetenschap bevangen? Sluiten wij dan niet alle perspectief, alle uitzicht op een „diepere" metahistorische werkelijkheid af?

Inderdaad doen wij dit. Inderdaad is er geen werkelijkheid denkbaar, dan die, welke door de menschelijke wetenschap, in casu de historie, wordt voortgebracht en geopenbaard. Zij is alleen als openbare werkelijkheid denkbaar. Een „verborgen" werkelijkheid is misschien bruikbaar voor de theosophie, maar niet voor het denken. Aan zulke theosophie lijdt ook Prof. VALETON, wanneer hij [1]) spreekt over: „het intreden in de zichtbare wereld van een wereld, die achter de verschijnselen ligt". Gesteld nu al, dat zulk een „intreden" mogelijk was, dan zou het toch weer de historie moeten zijn, die uitmaakte, of het in het algemeen wel historisch belangrijk is, of het tot de geschiedenis behoort of niet. De historie is voorwaarde van alle geschiedenis. Zij heeft als wetenschap alleen verschijningen, geen „Dinge an sich" tot object. Het is niet de constellatie van de werkelijkheid, die deze stelling noodzakelijk maakt, doch de eisch der autonome historie. Had deze wetenschap „Dinge an sich" tot object, dan ware zij niet autonoom. Zij stelt zelf orde op haar zaken; zij heeft haar geheel zelfstandige coordineeringsmethode, waarin zij alle vermeende substantie tot functioneele relaties herleidt. De historie is vrij.

§ 2. IDEE EN IDEEËN.

Verzinken wij nu echter met al deze vrijheid der historie niet in een bodemloos relativisme? Komen wij zoo niet tot een „tout comprendre", dat eigenlijk een twijfelen aan alles is. Inderdaad is dit het geval. De historie vernietigt, dank zij haar autonomie alle absolute geldigheid van bepaalde personen of gebeurtenissen. Zij heeft alleen verschijningen tot object. De in haar ontdekte geldigheid is nooit meer dan *ἐξ ὑποθέσεως*.

Hoe nu dit relativisme te ontgaan? De historie zelf biedt geen houvast. In dit *πάντα ῥεῖ* is niets blijvends, niets, waarvan men een absolute geldigheid zou kunnen prediceeren.

Ligt er misschien een uitweg in de volgende overweging? Het proces der historie met al zijn hypothesen, analogiën, conjecturen en conclusies, die nooit meer dan relatieve geldigheid hebben, geeft weliswaar geen houvast, maar aan dat gansche proces ligt toch de gedachte van het relatie-looze ten grondslag. Aan de geschiedenis als verschijning ligt toch de geschiedenis „an sich", de geschiedenis zelf ten grondslag. Wanneer wij uit de veelheid van gegevens de geschiedenis voortbrengen, hebben wij toch de waarborg, dat het historisch kennen geen

[1]) De Ethische richting. Hollandia-Drukkerij 1909. p. 26—27.

denkbedrog is, maar met een echt zijn, een κυρίως ὄν, met de geschiedenis zelf correspondeert.

Toch is dit slechts een schijnbare uitkomst. Want de geschiedenis zelf is ons niet gegeven. Zij is een principe der wetenschap, een regulatief principe, een idee. Een idee is een kijk, een visie, een in-tuitie, een uitzicht. De idee van de geschiedenis zelf is het gezichtspunt der geschiedenis zelf. En de zin dezer idee is, dat zij aan de historie voorhoudt, dat wat deze veroverd heeft, steeds nog maar de geschiedenis als verschijning is en dat het wezen daarvan nog steeds een te vervullen opgave blijft. Tevens echter houdt deze idee aan de historie voor, dat deze opgave nooit vervuld kan worden, omdat historie qua talis wetenschap van verschijningen is. De idee beteekent, dat de geschiedenis zelf behoort gezocht, maar niet kan gevonden worden. De idee is tegelijkertijd een opwekking en een waarschuwing. Zij spoort de historie aan, maar waarschuwt haar tevens, haar grenzen niet te buiten te gaan. In zooverre releveert zij juist het hypothetische, relatieve dier wetenschap. Door ons te richten op de idee van de geschiedenis zelf als regulatief principe der historie begrijpen wij juist het problematische dier wetenschap. Zoo lang wij in haar sfeer blijven, komen wij de relativiteit niet te boven.

Nu heeft echter deze idee nog een andere beteekenis. De geschiedenis zelf is een gedachte, die geldt ondanks het feit, dat de historie hiermede nooit congrueeren kan. Hier hebben wij een gedachte, die niet met het oog op iets anders, maar op zichzelf, ondanks alle historie geldt en die dus niet meer van relatieve, maar van absolute geldigheid is. Hier hebben wij een veel fundamenteeler gelden, dan dat der historische oordeelen, een gelden nl. van wat niet bestaat, maar behoort te bestaan. De idee der geschiedenis zelf drukt dus uit, dat de geschiedenis zelf behoort te bestaan.

Hier biedt zich nu de gezochte uitweg aan. Waar in de idee de historie in heel haar problematiek het pijnlijkst uitkomt, treedt tevens een nieuwe geldigheid op en opent zich een ander perspectief, een andere denk-dimensie, dan die der historie, nl. de *zedelijkheid*. Door ons te richten op wat wij als seinsollend denken, bevrijden wij ons van de relativiteit, die in de historie inherent is en van de scepsis, waartoe deze op zichzelf zou moeten leiden. De vraag, of al die verschillende gezichtspunten dier wetenschap en het proces, waarin zij haar objectiviteit voortbrengt, wel correspondeert met een „echt" zijn, is alleen metterdaad, „praktisch" (KANT), door het zich richten op het behooren te beantwoorden. Absolute zekerheid geeft alleen de idee van het behooren. De eenige bevrijding uit de

relativiteit ligt hier in, dat ik het oordeel uitspreek, *dat* de geschiedenis zelf behoort te bestaan, *dat* ik haar als het goede wil en daardoor in een persoonlijke verhouding tot haar kom te staan. Men verwijt de critische philosophie wel eens, dat zij met de „leege" idee, *dat* ik het goede als het goede wil (KANT's „blosze Form des Gesetzes") in het formeele blijft en zoo weinig houvast biedt voor het persoonlijke leven met zijn vragen naar *wat* als het goede gewild moet worden. Hiertegen is op te merken, dat veeleer alleen de „leege" idee, *dat* iets soll sein, *dat* het goede als zoodanig gewild wordt, het persoonlijke leven ten volle uitdrukt. Alleen *dat* ik het goede als zoodanig wil is geheel zaak van mij zelf, van mijn „Gesinnung". Daarentegen is *wat* ik als goed wil een quaestie van peripherisch belang. De leegheid der philosophische idee drukt juist de volheid van het persoonlijke leven uit.

Maar toch is hiermee eigenlijk nog niet meer dan de persoonlijke ἦθος bepaald. Er is nog met geen enkel woord gesproken over wat dan de inhoud is van de geschiedenis zelf, die behoort te bestaan. Moge dan al door de formeele idee van het behooren de bevrijding uit de relativiteit der historie volbracht zijn, wij hebben nog steeds geen criterium, geen algemeene bepaling van wat wij dan eigenlijk moeten willen. De vraag blijft open: Wat is dan de inhoud van de geschiedenis zelf, die wij als behoorend denken?

Zulk een criterium zullen wij nu alleen kunnen bepalen op grond van de ontdekte idee, dat de geschiedenis zelf behoort te bestaan. Wij mogen het dus niet aan de empirie der historie ontleenen. Het moet zuiver zijn. Maar evenmin laat dit criterium zich hetzij mathematisch demonstreeren hetzij analytisch „aus blossen Begriffen" deduceeren. Het bepalen van zulk een criterium is een synthese, waardoor nieuwe kennis wordt tot stand gebracht. En als zoodanig is het ook onderworpen aan de algeheele relativiteit aller wetenschap, evenals dit b.v. met KANT's toegepaste natuurphilosophie (zijn Metaph. Anfangsgründe der Naturwissenschaft) het geval is.

Dit dient in het oog te worden gehouden, wanneer wij als het criterium van hetgeen behoort te bestaan het mensch-zijn stellen. Wij kunnen dit nog nader bepalen als correlatie van persoon en gemeenschap. Mensch-zijn wordt dan: persoon-zijn der gemeenschap en gemeenschap-zijn van personen. Het mensch-zijn is een zuiver criterium en drukt daarom een principieel onvervulbare opgave uit.

Aan dit criterium kunnen wij nu uitmaken of een handeling zedelijk goed of kwaad is. Het geldt echter niet alleen voor het „persoonlijk" leven (in engeren zin), maar voor het geheele cultuurleven, voorzoover het in wil en handeling gedacht

wordt, dus èn voor de economische arbeid èn voor de regeling van het recht èn voor het (in engeren zin) persoonlijke leven. Het gaat niet aan, de economie alleen aan de behoefte en de concurrentie over te laten. Het is evenmin gerechtvaardigd, het recht aan de macht alleen over te leveren. Behoefte, concurrentie, macht hebben op deze terreinen wel een noodwendige, maar toch slechts een beperkte functie.[1]) Ook hier heeft het criterium van het mensch-zijn te gelden. Alleen door dit criterium kunnen wij beoordeelen, of onze samenleving ook een samenhooren en een samenwerken is.

Met deze bepaling van een algemeenen inhoud als criterium hebben wij echter ook de relativiteit weer binnengehaald. Alleen de „leege" idee, *dat* de geschiedenis zelf behoort te bestaan, alleen de persoonlijke „Gesinnung" is aan alle relativiteit ontheven. Er is daarentegen geen criterium of het is empirisch, in casu historisch, bepaald. Alles *wat* als behoorend gewild wordt, alle inhouden, hoe algemeen ook gedacht, zijn object der historie en dus in de relativiteit der historische oordeelen opgenomen. En wanneer wij aan dit criterium het doen en laten der menschen beoordeelen, ontdekken wij juist de problematiek van alle inhouden van ons willen, zij het in economischen, juridischen of persoonlijken zin. Het criterium van het mensch-zijn drukt een opgave zonder einde uit. Een eeuwig benaderen is in zeker opzicht een eeuwig stilstaan en dit in zeker opzicht een eeuwig zich verwijderen. Zoo blijkt het zedelijke leven voorzoover het zich voltrekt in bepaalde doelstellingen een eindeloos lijden te zijn, dat leidt tot vertwijfeling.

Thans zien wij echter weer hetzelfde geschieden, als bij den overgang van de theoretische naar de zedelijke idee der geschiedenis zelf. Uit de problematiek der historie ontsprong de zedelijke idee. En ook nu zien wij, hoe aan de problematiek van het zedelijk leven een nieuw gezichtspunt wordt ontdekt. Het mensch-zijn als criterium, als inhoud van de geschiedenis zelf, bleek een onvervulbare opgave. De geschiedenis zelf als leege idee daarentegen blijft onveranderlijk gelden, niet alleen ondanks de historie, maar ook ondanks het zedelijk leven. Zij is en blijft van absolute geldigheid, ondanks historie en zedelijkheid. Hoe kunnen wij deze idee nu weer bepalen? Wat geldt ondanks historie en zedelijkheid geldt als *aesthetische* idee.

Ook deze idee heeft weer geen andere, dan formeele beteekenis. Zij wil niet anders zeggen, dan *dat* schoonheid geldt, *dat* de

[1]) Zie hierover b.v. NATORP: Praktische Philosophie 1925. Kap. VII, VIII en IX, en GÖRLAND: Ethik als Kritik der Weltgeschichte 1914. Leipzig.

mensch als genie schoonheid praediceeren kan van een of anderen inhoud, *dat* de eros, als oorsprong der aesthetische beoordeeling, een nieuwe geldigheid en op grond daarvan een nieuwe werkelijkheid voortbrengt. En ook in deze formeele idee ligt weer de bevrijding uit de relativiteit hetzij van historie of zedelijkheid. Ook voor den mensch, die, gedreven door den eros, alles tot schoonheid schept, is het eenig absolute, het eenige houvast in de onvolkomenheid van zijn scheppen: de leege idee, d.i. het oordeel zijner persoonlijk-geniale houding, *dat* schoonheid geldt.

Maar wanneer wij nu ook hier weer gaan vragen naar een algemeenen inhoud als criterium ter bepaling van wat al of niet schoon is, dan geraken wij weer onvermijdelijk in de sfeer van de relativiteit. Wij stellen b.v. als het criterium van het schoone: de adel van den mensch. D.w.z. hoewel het menschelijk leven de grootste inadequaatheid aan het zedelijk criterium vertoont, hoewel de mensch zich als een uit zedelijk oogpunt verkeerd en zwak wezen doet kennen, rechtvaardigt hem toch de aesthetische eros als een wezen, welks adel (noblesse, Würde) ondanks alles blijft gelden. Criterium van de kunst is dus de adel van den mensch. De kunstenaar, die deze weet uit te beelden (en dit kan hij alleen als hij dien adel zelf bezit) geeft de echtste, objectiefste d.i. schoonste kunst. Zoowel in muziek en beeldende kunst als in poezie is het de uitbeelding van den adel van den mensch in zwakheid, schuld en lijden, die aesthetisch ontroert.

Zoo hebben wij een criterium gevonden, dat in de kunstbeoordeeling, in het aesthetisch, door de eros bepaalde, leven functioneeren kan. Maar ook deze functie is weer gekocht met het verlies der absolute geldigheid. Deze bezit alleen de aesthetische idee, *dat* schoonheid geldt. Het criterium voor wat als schoonheid geldt is altijd historisch bepaald.

Met het aesthetisch leven is het niet anders, dan met het zedelijk leven. Want het criterium van den adel van den mensch houdt een opgave in, die voor het menschelijk kunnen onvervulbaar is. Aan dit zuivere criterium zal nooit eenig kunstwerk adequaat beantwoorden. De eros is, naar PLATO's woord, een kind van armoede en rijkdom. En zoo beteekent het aesthetisch criterium weliswaar een aansporing tot adequate uitbeelding van den adel van den mensch, maar anderzijds brengt het waarschuwend tot besef, dat deze alle bepaalde inhouden te boven gaat en dat het scheppen in het schoone wel een „joy for ever" (KEATS), maar tevens ook een „sorrow for ever" is.

Met de aesthetische idee is echter het geheele leven van

den mensch nog niet gerechtvaardigd. Naast zedelijkheid en kunst geldt nog de religie. Ook aan deze moet een plaats gegeven worden in het systeem der ideeen.

Wij stelden de idee van de geschiedenis zelf als aesthetische idee en gaven haar het criterium van den adel van den mensch tot inhoud. Maar ook hier weer bleek alleen de leege idee van absolute geldigheid te zijn, het criterium daarentegen aan de relativiteit ten prooi te vallen. De idee van de geschiedenis zelf bleek bestand tegen alle aanvallen, waartegen de zedelijke en aesthetische criteria het moesten afleggen. Deze idee blijft gelden niet alleen ondanks de historie, maar ook ondanks het zedelijk en aesthetisch leven. En zoo kunnen wij de geschiedenis zelf stellen als idee van *het geloof*.

De formeele idee van het geloof, *dat* geloof geldt, dat wetenschap, zedelijkheid en kunst, kortom cultuur niet de, eenige ideeen zijn, drukt het allerpersoonlijkste, het eigene, het intieme, onuitsprekelijke van het geloof uit. Zij is als leeg gezichtspunt ident met de fides qua creditur, met de persoonlijke pistis, met de „geloofsdaad", het „naakte vertrouwen" (SNETHLAGE). Zij is als zoodanig het eenige in het geloofsleven, dat onwankelbaar, betrouwbaar, objectief en „ter zake" is. Eerst hier ontdekt de mensch zich als een zelf. Eerst hier wordt hij noch als individu, noch als persoon, noch als genie, maar als zichzelf gedacht.

Ook dit absoluut geldende gezichtspunt echter is ondenkbaar zonder een inhoud. De fides qua creditur is niet los te maken van de fides quae creditur. Daarom moet ook hier weer een algemeene inhoud van de geloofsidee als criterium worden gevonden.

Ik herinner nog even aan wat ik naar aanleiding van de zedelijke idee heb gezegd, nl. dat een criterium aan de hand van de formeele idee moet worden gevonden, maar dat dit „vinden" een synthetisch vinden is, een „Erweiterung", die altijd voor verbetering vatbaar is. Men mag dus niet als een bewijs van onwetenschappelijkheid aanmerken, dat in de bepaling van het criterium persoonlijke momenten, die van uit de wetenschap „subjectief" zijn, inherent zijn. Het is in het algemeen onmogelijk, den mensch wetenschappelijk als cultuurwezen te behandelen, zonder daarbij de formeele idee, d.i. dus het persoonlijke te vooronderstellen.

Het criterium van het geloof kunnen wij aldus bepalen. Object van het geloof is niet het mensch-zijn op zichzelf, maar in verhouding tot God, niet meer het rijk des menschen, maar het rijk Gods, dat niet „soll sein", dat niet aesthetisch is uit te beelden, maar „moge komen". Hier wordt de mensch niet meer als persoon of genie, maar als kind Gods en eerst zoo als

een zelf gedacht. In de denkorde der zedelijkheid is de mensch nog persona, heeft hij a.h.w. nog een masker, een tweede gezicht voor. In de orde der kunst is de mensch genie, verwekker uit de eros. Eerst als kind Gods wordt de mensch gedacht als dat wat hij *zelf* is, herkent hij zich als zichzelf. Als principe van het rijk Gods geldt de liefde, niet in den zin van ἔρως, maar als ἀγάπη, charitas. En deze liefde denken wij als liefde van den mensch tot zichzelf, tot zijn naaste zelf, tot God zelf en omgekeerd die van God zelf tot den mensch zelf, niet tot diens daden en droomen, maar tot hem zelf. Dit principe is geen natuurwet en wij denken het rijk Gods daarom ook niet als een samenleving waarin de liefde tot tweede natuur is geworden. Evenmin echter is dit principe een zedelijk gebod, dat appelleert aan den wil. De charitas beteekent: *weest* volmaakt en is geen object van zedelijkheid, maar van geloof. Wij denken liefde noch als wet der natuur, noch als gebod der zedelijkheid, maar als geest van het rijk Gods. En aan dien geest is het, dat de mensch zichzelf ontdekt als radicaal zondig, ondanks zijn hoogste zedelijkheid, ondanks de adel, waartoe hem de kunst reinigt. Doch anderzijds herkent hij aan de liefde zichzelf ook weer als radicaal verlost door God zelf. Want God, als het hoofd van zijn rijk, wordt niet alleen gedacht als de almachtige, algeldende Heer, doch evenzeer als de allijdende, niets geldende, want uit alliefde lijdende Knecht. Dit is het criterium, waarin het geloof wordt geformuleerd, de vooronderstelde en gezochte hypothese, waardoor wij kunnen leeren wat geloof is, *als* er geloof is. *Of* er geloof is, of het zin heeft te gelooven, leert alleen de „leege" idee, d.i. het geloof zelf.

Men vreest van de consequentie, waarmee de critische philosophie alle substantie tot functie herleidt, een degradatie van het geloof, dat, meent men, staat of valt met de „realiteit" van God, met de „Wirklichkeit Gottes" (W. HERMANN). Is God dan niet meer dan een functie van het menschelijk geloof? roept men verontrust en bezorgd uit.

De critische philosophie kan deze verontrusting rustig van de hand wijzen. Zij is de eenige philosophie, die duidelijk in begrippen formuleert (en een andere taak wenscht zij niet te hebben), dat werkelijkheid, hoe „überfein", hoe „astraal" ook gedacht, alleen een functie der wetenschappen is en dat daarentegen God alleen als inhoud van de idee des geloofs denkbaar is. Alleen zoo kan God gedacht worden, als de κύριος, als de Geldende, de Machtige in religieuzen zin d.i. als onze Vader. Wetenschap, zedelijkheid en kunst kunnen misschien wel komen tot een God van waarheid, goedheid en schoonheid. Alleen door God te denken in noodwendige correlatie tot de geloofsidee, als inhoud dier idee, kunnen wij God denken als den

levenden God van het geloof, in wien de mensch vertrouwen kan en voor wien hij zich verloren weet. Zoo blijkt de critische philosophie niet een bedreiging maar veeleer een redding van het geloof te zijn.

Ook met de bepaling van de fides quae creditur als criterium van het geloof hebben wij echter de volstrekte geldigheid der leege idee verlaten en ons gewaagd in de relativiteit der toegepaste godsdienstphilosophie. [1]) Alle inhoud van het geloof is historisch of psychologisch bepaald, is geheel in handen van psychologie en historie. Wanneer men aan eenigen inhoud een absoluut karakter zou geven, zou men 1°. de godsdiensthistorie en de godsdienstpsychologie een despotischen dwang opleggen en 2°. de rechtvaardiging door het geloof alleen vervangen door de rechtvaardiging van theologie, kerkvergaderingen en wat daar aan „allzumenschliches" pleegt in te sluipen.

Aan het zuivere criterium van het rijk Gods kent de mensch tenslotte ook de problematiek van het geloofsleven. Ook hier weer vervult het criterium de functie van aansporing en waarschuwing. En zoo leert de mensch, dat geloof in het rijk Gods nergens ter wereld en nergens in ziel of in „Erlebnis" gegeven is, dat „vroomheid" geen bezit is en dat iedere mensch den pharizeër in zich heeft en houdt. Zoo beteekent dit criterium een vertwijfeling aan het geloofsleven zelf. Zoo beteekent het de vraag: Geloof ik eigenlijk wel? Beeldt ik mij niet alles in?

Het is dus steeds weer de leege, formeele idee, die het eenig volstrekt-zekere is in alle menschelijk leven. Het is steeds weer het criterium als inhoud dier idee, waaraan de mensch de problematiek en de contradictie, kortom de relativiteit van dat leven herkent. Ook de critische philosophie legt dus de „zelfopheffing" van het leven bloot. Zij doet dit echter in gansch anderen zin, dan de hegelsche philosophie. Zij ziet nl. in dat de problematiek en de contradictie, die zij in de cultuurvormen bloot legt, alleen de zedelijke, aesthetische en religieuze criteria, alleen de algemeene inhouden betreft en dat de leege idee: *dat* zedelijkheid, kunst en geloof gelden, (afgezien van als *wat* zij gelden), het zuiver persoonlijke dus, of m.a.w. zedelijkheid, kunst en geloof *zelf* hierdoor niet geraakt worden. Als de critische philosophie een systeem van ideeen geeft, is dit ook geen zelfverzekerd, gesloten systeem, maar een „System der Nachforschung", zooals als KANT het noemt, waarbij de vraag *of* zij gelden op niets berust, dan op die ideeen zelf, dus op de persoonlijke attitude van den mensch. De hegelsche methode

[1]) Over de verhouding van zuivere en toegepaste philosophie cf. mijn „Philosophie en Wereldbeschouwing". A'dam. 1925.

meent daarentegen met het bewijs, dat de cultuurvormen „sich selbst aufheben", ook het (betrekkelijk) recht daarvan te hebben bewezen. Zij meent met de ontdekking der contradictie ook de zedelijkheid zelf, de kunst zelf, het geloof zelf te hebben gepeild en uitgeput en veroorlooft zich dan dogmatische waardeeringen als b.v. deze, dat de mensch als kunstenaar en als geloovige aan *de* waarheid nog niet toe is. Volgens de critische opvatting ligt de rechtvaardiging dezer cultuurvormen alleen in de persoonlijke „Gesinnung", in de eros, in de pistis. Volgens de hegelsche opvatting ligt de rechtvaardiging, die wij zoeken in de philosophie. Dat de hegelsche methode de door het criticisme verdedigde begrensdheid der philosophie niet kan toegeven, beteekent niet meer of minder, dan dat zij het persoonlijke leven vernietigt. Met de „formeele" ideeen van de critische denkwijze werpt zij, zonder het te weten, den mensch als persoon, als genie en als zelf over boord. [1])

§ 3. Idee en geschiedenis.

Wij hebben nu de geschiedenis als verschijning, als object der historie en de geschiedenis zelf als theoretische, zedelijke, aesthetische en religieuze idee beschouwd. Wij zagen, dat zij, hoewel aan elkaars grens ontspringend, toch ten opzichte van elkaar als het andere hebben te gelden.

Niettemin verbinden wij de gezichtspunten van historie en idee met elkaar in een nieuw gezichtspunt. Wij denken de geschiedenis niet alleen als object der historie. Ook gelden de ideeen niet alleen als boven alle geschiedenis verheven, als de geschiedenis zelf, „an sich". Wij brengen idee en geschiedenis in relatie tot elkaar. Wij beoordeelen en beschouwen de laatste op grond van de eerste. Aan de verschillende criteria toetsen wij de werkelijkheid der geschiedenis.

Zoo wordt het zedelijk criterium van het mensch-zijn in correlatie van persoon en gemeenschap tot een toetssteen voor de wereldgeschiedenis.

Niet minder is dit het geval met het aesthetische criterium van den adel van den mensch. Wat ons altijd weer doet meeleven in de geschiedenis is voor een groot deel, dat wij in de geschiedenis dien adel ontdekken.

Ook op grond van het geloofscriterium van het rijk Gods beoordeelen wij de geschiedenis. Wanneer geloof wordt opgevat als een van de wereld vervreemde gevoelsmystiek, als een zoeken naar godzaligheid en unio mystica, kan de geschiedenis gemist worden. Doch geloof is geen wereldvervreemding, maar

---

[1]) Cf. hierover ook mijn artikel over: „Hegel's opvatting van den mensch", te verschijnen in het Tijdschr. v. Wijsbeg., jrg. 1927 nr. II.

wereldbegrenzing. Het rijk Gods „an sich" zou niemand interesseeren. Het geloof stelt het als grens der menschengeschiedenis, als „aanstaande", zij het ook als eeuwig aanstaande. Op grond dezer grensstelling beschouwen wij de wereld, de geschiedenis. Geloof is geloof voor de wereld en leidt dus noodzakelijk tot wereldbeschouwing.

Hoe nu de verschillende ideeen en de geschiedenis te verbinden? Zij zijn geheel en al onvergelijkbaar, incommensurabel. Om ze te vergelijken moeten wij een gemeenschappelijke dimensie, een gemeenen deeler vinden. Dit is dan het schema te noemen, waardoor wij de ideeen op de geschiedenis kunnen toepassen. Wij zullen zien, dat de schemata naar gelang van de idee, wier projecteering in de geschiedenis zij mogelijk moeten maken, een anderen inhoud krijgen.

Als ethisch schema kunnen wij beschouwen de menschwording van den mensch. In dit schema denken wij de idee van het mensch-zijn als geprojecteerd, als wordend in den tijd. En met behulp van dit schema kunnen wij de geschiedenis beoordeelen als een vooruitgang in de richting van, een steeds meer benaderen (zij het ook oneindig benaderen) van het criterium van het mensch-zijn, als een steeds meer persoon der gemeenschap en gemeenschap van personen worden van het menschdom. Menschwording is geen wetenschappelijk begrip en dus nooit constateerbaar. Het is een op het zedelijk criterium van het mensch-zijn berustend principe ter beoordeeling der geschiedenis.

Gansch anders is het licht, dat wij vanuit het aesthetisch criterium van den adel van den mensch op de geschiedenis werpen. Het schema, dat hierbij gebruikt wordt, is dat van de adeling van den mensch, waarin diens onaantastbare „Würde" als wordend in den tijd wordt gedacht. Zoo rechtvaardigen wij de feiten der geschiedenis aesthetisch. Zoo schept de eros de geschiedenis tot een nieuwe wereld b.v. tot het epos van den dolenden en lijdenden en in dat alles zich adelenden Odysseusmensch, of als het drama, waarin zich aan den mensch, een reiniging, een katharsis voltrekt van alles wat hem uit zedelijk oogpunt, onverbiddelijk en kategorisch, als onmenschelijk moet worden aangerekend.

Om tenslotte de idee van het rijk Gods in verband te brengen met de geschiedenis gebruiken wij als derde schema: de heilsgeschiedenis, waarin wij dat rijk niet meer denken als zuiver criterium, maar als een rijk, dat „geschiedenis" heeft, dat verdedigd moet worden, omdat het aangevallen wordt, dat kan vermeerderen of verminderen, naarmate zijn hoofd het leidt of zich afwendt en zijn onderdanen strijdbaar of nalatig zijn. Zoo wordt de heilsgeschiedenis gesteld als middelaar tusschen

het „onzichtbare" rijk Gods en de „zichtbare" geschiedenis.

En eerst nu kunnen wij de geschiedenis beoordeelen, *alsof* zij aan het rijk Gods deel heeft, dat wil dus nu zeggen, *alsof* zij heilsgeschiedenis is. Nu beoordeelen wij de geschiedenis *als* vertegenwoordiging van de heilsgeschiedenis.

Vertegenwoordigen is tegenwoordig maken van wat wij als nièt tegenwoordig denken. Als ik een vereeniging vertegenwoordig, geldt ik *als* die vereeniging, wordt ik *als* die vereeniging beoordeeld. Daarvoor is echter vereischt, dat ik „iemand", een persoon of een zelf ben, dat ik verantwoordelijk ben. Alleen een verantwoordelijk wezen kan vertegenwoordigen. En daarom kan ook alleen de mensch en zijn geschiedenis vertegenwoordigen. Alleen in de geschiedenis kan de heilsgeschiedenis als tegenwoordig gedacht worden. Wij kunnen de natuur zien als „nur ein Gleichnis" of als symbool of verwerkelijking, maar nooit als vertegenwoordiging. De natuur is juist het niet-zelf. Alleen de geschiedenis kan de heilsgeschiedenis vertegenwoordigen. Men drukt dit wel eens uit door te zeggen: God openbaart zich alleen in de geschiedenis. Wanneer men echter spreekt van een openbaring van God *in* de geschiedenis of *in* den mensch raakt men alleen 's menschen natuur, niet hem zelf. De openbaring *in* den mensch is als een schoon aureool *boven* den mensch. Eerst wanneer het Godsrijk zich *aan* hem openbaart, komt hij zelf in het geding en in het gedrang. Want alleen in dien zin beteekent openbaring de kennis, dat de mensch zelf het rijk Gods vertegenwoordigt, d.w.z. kind Gods is, als hoedanig hij zich èn als „verloren" èn als „teruggevonden" weet. Alleen dan is de openbaring zuiver te denken, wanneer men als haar inhoud denkt de vertegenwoordiging van het rijk Gods door den mensch zelf.

Wij kunnen tenslotte van uit het hier gewonnen gezichtspunt twee misvattingen omtrent de verhouding van geschiedenis en heilsgeschiedenis bestrijden: 1°. de opvatting, dat de heilsgeschiedenis „een historisch feit" is en dat men feiten, waarin men de heilsgeschiedenis meent te kunnen constateeren niet aan de profane historie mag onderwerpen; 2°. de meening, dat heilsgeschiedenis en historisch feit elkaar uitsluiten, waarbij zich meestal de tendenz aansluit, om aan de historie (als rechter, ja schepper van historische feiten) de uitsluitende bevoegdheid toe te kennen en de gedachte van de heilsgeschiedenis als „maar subjectief" en dus ter zake onbevoegd van de hand te wijzen.

De eerste opvatting spreekt b.v. het oordeel uit dat de openbaring van God aan Jezus een historisch feit is. Menvergeet dan echter, dat van een historisch feit alleen sprake is op grond van oordeelen der historie, een menschelijke wetenschap, die, naar haar autonome methode, de geschiedenis zelf voortbrengt.

God, het rijk Gods e.d. moeten als zeer gevaarlijke contrabande uit de historie worden geweerd. Zij kunnen in de historie niet functioneeren, evenmin als het begrip „schöne Seele" in de zedelijkheid, evenmin als het begrip doel in de mechanica. Dat God zich *aan* Jezus heeft geopenbaard is geen historisch feit, maar een principe, om het historisch feit van diens historisch leven (en dit is een object, dat door de historie wordt voortgebracht) te beoordeelen; geen datum, maar een principe om dat datum te beoordeelen, *alsof* die openbaring is geschied.

Lijnrecht hiertegenover staat de andere opvatting, dat geschiedenis en heilsgeschiedenis elkaar uitsluiten, dat dus het wetenschappelijk objectiveeren van een feit en het „geloovig" objectiveeren van dat feit als heilsfeit elkaar uitsluiten. Men meent dan, dat een historisch feit niet tevens als vertegenwoordiging der heilsgeschiedenis beoordeeld kan worden. Men handhaaft dan weliswaar de zuiverheid van het geloofscriterium, maar vergeet toch weer, dat dit criterium alleen zin heeft ten opzichte der geschiedenis, dat het oncritisch is, het te hypotaseeren, dat de verhouding van geschiedenis en heilsgeschiedenis een functioneele is, als die van een boloppervlak en den straal van dien bol, die elkaars verandering „vertegenwoordigen". Heilsgeschiedenis is weliswaar geen feit, maar een principe — doch een principe om toe te passen, een licht — doch een licht om te schijnen.

Beide opvattingen zijn verkeerd. Eerst de critische philosophie doet beider recht en onrecht uitkomen. Wie geschiedenis en heilsgeschiedenis identificeert, heeft een vaag besef van de toepasselijkheid van de laatste op de eerste, maar maakt ten onrechte de functie-verhouding tot een stomme, nietszeggende, levenlooze identiteit. Hij maakt zijn (als gelden) tot bestaan, esse tot existere en vervalt zoodoende tot mythologie. De andere opvatting daarentegen houdt terecht de heilsgeschiedenis als principe hoog, maar maakt weer de onderscheiding tot een substantieele scheiding. Zij maakt ook weer zijn tot bestaan en vervalt ook tot mythologie.

Eerst wanneer wij de verhouding van beide momenten als een functioneele kennen, zijn wij in staat beide te vereenigen, zonder hun autonomie te kwetsen. Eerst dan zijn wij critisch gerechtvaardigd. Eerst dan ook heeft de geschiedenisbeschouwing van het geloof zijn rechtvaardiging gevonden, niet in den zin, dat haar recht door de philosophie wordt bewezen, maar in den zin, dat de philosophie haar mogelijk maakt, zoodat zij nu haar eigen met-hodos, haar eigen gang kan gaan. Dan wordt niet de idee tot geschiedenis, maar wel de geschiedenis tot geschiedenis *der* idee.

DR. T. GOEDEWAAGEN.

Christus als Erlöser.

Man wird die folgenden Ausführungen nur verstehen können, wenn man zwei Bedingungen erfüllt.

Einmal gilt es, das Verblassen des Unterscheides von „orthodox" und „liberal" zu erkennen. Es ist heute nicht nur ein grosser Verständigungswille in den ehemals so feindlichen Lagern vorhanden, sondern auch sachlich kreuzen sich die Linien oft so, dass in „orthodoxen" Kreisen eine starke wissenschaftliche Aufgeschlossenheit für die Wahrheit im weitesten Sinne herrscht, während freigeistige Kreise nicht immer aus einer gewissen geistigen Bequemlichkeit zu der notwendigen strengen intellektuellen Redlichkeit vordringen. Dazu kommt noch, dass diejenigen theologischen Richtungen, die heute vor allem die Geister bewegen, fern über dem Gegensatz von orthodox und liberal stehen (gedacht ist an Namen wie Karl Barth, Deissmann, Otto, auch Karl Heim und verwandte).

Es kommt also entscheidend darauf an, dass man die wissenschaftliche Seite der theologischen Betrachtung so ernst nimmt wie möglich und sich im einzelnen Fall, also hier für die Frage der Erlösung, frei macht von allgemeinen und unklaren Stimmungen, Gefühlen der Seligkeit und der Befreiung, und dass man versucht, bis zur letzten erreichbaren Klarheit über die *Situation* des Menschen und der Welt vorzudringen.

Zweitens aber ist folgende Bedingung zu beachten. Die alten, im Verlauf der Dogmengeschichte kristallisierten und erstarrten Begriffe haben sich als untauglich erwiesen, die Fülle dessen, um was es sich bei der Erlösung handelt, zu bezeichnen. Sie vermögen weder die Tiefe der Verlorenheit des Menschen anzudeuten, noch zu sagen, inwiefern gerade Christus als Erlöser in Frage kommt, noch die lebendige Spannung zu begreifen, die für den zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit verwobenen Menschen vorhanden ist. Es bleibt alles ganz zufällig und die Sicherheit der Behauptungen steht im umgekehrten Verhältnis zu der wirklichen Erkenntnis.

So sind denn die Begriffe, die im Folgenden verwandt werden, von einer anderen Art. Sie sind nicht vom Leben abgezogene, „abstrakte" Begriffe, sondern solche, die nur unmittelbar vom Leben her zu verstehen sind, die sich bemühen, mit dem lebendigen Fluss der Dnge in Fühlung zu bleiben und das, was nie und nirgends eingefangen werden kann, zu greifen und zu begreifen. Vielleicht können die aus der Physik genommenen Begriffe „dynamisch" oder „potentiell" das klar

machen. Solche dynamischen und potentiellen Begriffe sind immer nur Versuche, die Stelle, wo das Endliche an das Unendliche grenzt, anzugeben; wenn sie ihren Dienst getan haben, müssen sie sich wieder auflösen und vergehen, um dann, wenn es das Leben erheischt, wieder aufzuerstehen. Es handelt sich aber nicht um kritische oder „Grenz"-Begriffe im Sinne Kants; denn in diesen lassen sich ja noch Erkenntnisse „aufbewahren". Die Begriffe aber, mit denen hier gearbeitet, wird, sollen andeuten, dass es sich in diesen Dingen nie um ein Haben handeln kann, sondern immer „nur" um die Polarität und Paradoxie.

Es ist natürlich unmöglich, diese Gedanken begrifflich zum Abschluss zu bringen, erst die Anwendung kann über ihre Fruchtbarkeit entscheiden.

Jede Zeit begreift ihre Situation in verschiedener Weise und mit anderen Denkmitteln. Unsere Gegenwart ist charakterisiert durch die Formen der chaotischen Zerrissenheit, der Paradoxie und eben des dynamischen Wahrheitsbegriffes.

Unsere Situation ist die, dass der Mensch sich als absolut Einzelner und Einsamer weiss und zugleich als absolut verflochten in das Ganze des Lebens, seiner Gesetze und seiner Not, seiner Ereignisse und seiner Hoffnung. In der Polarität dieser beiden Zuständlichkeiten geht unser Leben hin und her gleich dem Weberschiffchen, und es erscheint uns darin die Fülle des Daseins, soweit wir überhaupt wagen dürfen, von Fülle zu reden.

Wir befinden uns also in zwiefacher Weise in der Unerlöstheit: Wir sind Einzelne, Einsame, die sich immer wieder nur um den eigenen Mittelpunkt drehen, und das ist der Weg, der in innerster Not, Schuld und Verzweiflung endet, es ist die Situation des, wenn man so sagen darf Kierkegaardschen Menschen, wo es einfach um das existentielle Sein geht, ganz unabhängig von Milieu, „Verhältnissen" und anderen mildernden Umständen. — Auf der andern Seite streben wir aber nach Ganzheit, nach Gemeinschaft, Einsatz, Opfer und Hingabe für ein Anderes. Est ist der soziale Mensch in uns, der ins Weite ausgreift und der nicht zur Ruhe kommen kann, solange er nicht mit Allem, was ist, verbunden ist. Aber das gelingt nicht; denn wir sind Verflochtene, die in der Unerbittlichkeit des Geschehens, im Strom der Ereignisse, in der Aufsaugung und Zerrüttung des Ichs durch die Dinge stehen und die sich daraus nicht zur reinen Hingabe befreien können. Wir sehnen uns nach Unabhängigkeit, Beherrschung, Ewigkeit und wir können sie doch nicht finden.

Begreifen wir so unsere Situation, so ist damit Folgendes gegeben. Erlösung kann nicht ein einliniger Prozess sein, den

man „durchmacht". Denn es ist ja gar kein statischer Zustand, der durch irgend einen Prozess einfach weggenommen werden könnte, es ist keine Last, die man eindeutig und allgemein verständlich darstellen könnte und für die sich dann die Formel der Kraft berechnen liesse, die sie aufheben würde, wie es die Theologie immer wieder versucht hat. Vielmehr besteht die Unerlöstheit eben in jener Spannung, und ebensowenig, wie man eines Kathodenstrahles durch einen Flaschenzug Herr wird, kann man der Unerlöstheit unserer Lage durch ein statisches Mittel (im geistigen Sinne) Herr werden.

Die Meinung, dass es sich um einen einlinigen Prozess handle, finden wir sowohl in dem orthodoxen Schema von Sünde und Gnade wie in dem freisinnigen von „Anschauung und Gefühl für das Universum". Im ersten Falle ist es so: Die Situation wird als Sünde und Schuld gedeutet, und es wird behauptet, dass die Heilstatsachen des Apostolikums diese Zuständlichkeit des Menschen aufheben, ihn also „erlösen". Es bleiben aber alle *wirklich* brennenden Fragen offen: Nie wird gesagt, wie das denn sein kann, dass Christus des Gesetzes Ende ist, also uns vom Gesetze erlöst. Entweder wird da die Erlösung vom *Fluche* des Gesetzes gemeint; da aber dann keine wirkliche Erlösung vom Gesetz mit all seiner Not zustande kommt, gerät man auf diesem Wege in das äusserst gefährliche Fahrwasser der Bewusstseinstheologie hinein, wo sich in Wirklichkeit gar nichts ändert, sondern alles nur in einem psychischen Prozess in unserem Kopfe abspielt — es sei denn, dass man behauptet, dass durch die Realisierung dieser Bewusstseinsakte der Mensch von sehr realen Höllenstrafen erlöst werde. Aber auf diesem Niveau können und dürfen wir einfach nicht mehr unsere Gedanken bilden — nicht weil wir zu klug und aufgeklärt dazu wären, sondern weil sich uns der Ernst und die Tiefe des Lebens einfach nicht in solchen Formen offenbaren, vielmehr nur in Formen, wo es sich um die unmittelbare Verantwortlichkeit vor Gott für die akute Situation handelt, die Schuld und Sühne schon in sich selbst trägt.

Oder aber, der Satz, dass Christus des Gestzes Ende ist, wird so aufgefasst, dass das Gesetz nun nicht mehr ein Stachel für uns ist, dass uns Christus also zu seiner wahren Erfüllung verhilft. Das Gesetz erscheint da als eine objektive Macht, die zugleich verdammt und verpflichtet und die dann „aufgehoben" ist durch Christus. Aber für unser Denken, das an Kierkegaard, Nietzsche und der Bibel geschult ist, kann ja das Gesetz nie diese objektive Macht sein. Es zeigt sich uns nur in vielen Spiegelungen, die nie gestatten, seinen innersten Sinn und Ursprung, sozusagen das Gesetz „an sich" zu erfassen. Selbst die Kantsche goldene Regel, die die formalen Voraus-

setzungen, jeder Ethik feststellen will, ist unzulänglich und widerspruchsvoll, denn es müssten ja dann die Bedingungen darin angegeben sein, unter denen die Maxime des Handelns des Einzelnen das Prinzip einer allgemeinen Gestzgebung sein könnte. Aber wer wollte je von sich behaupten, dass er einmal wirlich so gehandelt habe? Das heisst aber, dass in unserer raum-zeitlichen Welt nie und nimmer die Möglichkeit besteht, dass jene Regel sich erfüllt. Schon „Er", der handelt, ist ja nur ein Symbol, gesetzt, weil wir in dem Chaos unseres „Erlebens", Wollens, Fühlens, bewussten und unbewussten Geschehens uns nicht mehr hindurchfinden und daher künstlich eine Ordnung schaffen müssen. Etwas Normatives gibt es nicht für uns (auch nicht im Sinne Schelers), und wir klammern uns nur daran als an ein Postulat, weil wir sonst versinken würden.

So würde es sich denn in der orthodoxen Theologie um die Erlösung von einer Sache handeln, die es gar nicht gibt, und das kann doch nicht gut sein. Dazu kommt noch Folgendes, das die Materie erst recht verwickelt macht. Das Paulus-und Luther-Erlebnis beruhte darauf, dass man durch Erfüllung des Gesetzes einen gnädigen Gott gewinnen wollte., und die Theologie machte dieses Erlebnis zum normativen. Aber das ist eine Vergewaltigung der Wirklichkeit. Nicht einer unter Tausend will heute durch Werke auf natürlicher Basis einen gnädigen Gott gewinnen. Das Begreifen *unserer* Situation ist einfach in solchen Gesichtspunkten nicht möglich und wesentlich. Damit fällt für uns aber ein ganzes „Lehrgebäude" dahin.

Ebenso ist auch der freisinnige Erlösungsbegriff unhaltbar. Denn die Ausweitung unseres Lebens ins Übermenschliche, der Sprung ins Göttliche findet ja eben *nicht statt*. Der Prozess, den wir zu erleben wähnen, kehrt sich um und wird gerade in der modernen Religiosität zum *Prozess gegen uns*, indem er unsere ganze Haltlosigkeit, Beschränkung, Unfreiheit, Unvermögen erschütternd klar macht. Und die blasse Gestalt des Christus, der da noch irgendwie als moralischer Lehrer, oder als der, der das Gottesbewusstsein am kräftigsten entwickelt habe, oder der, der am stärksten die Reichsgotteshoffnung in sich trug, also eine Art „indirekter" Erlöser „festgehalten" wird, ist doch wahrlich alles andere, als was ein Erlöser für uns sein müsste.

So werden wir in unserer Theologie neu anknüpfen und versuchen müssen, die Dinge vom dynamischen Wahrheitsbegriff aus aufzubauen.

Absolut davon entfernt, Lehrsätze über Christus aufzustellen, versuchen wir in der Form des Aufleuchtens von Gedanken, die dann wieder zu nichte werden und nicht „fest-

gehalten" werden können, zu sagen, worum es sich bei unserer Frage handelt.

In Christus ist zunächst unsere Situation *an*gedeutet und *ge*deutet. Denn er ist nur zu begreifen aus dem *ewigen* Hin und Her, aus der Dynamik, die sich zwischen absoluter Einsamkeit und absoluter Verflochtenheit abspielt. Er war ganz einsam, unverstanden, *ganz* verzweifelt und verloren, und er war zugleich verflochten in das Leben, kannte seine Tiefen und Unmöglichkeiten, kannte die Macht der Götzen Mammon, Gewalt, Ichsucht, und verstand darum alles, die Situation der Ehebrecherin sowohl wie die seiner „Feinde", die ihn ans Kreuz schlugen, die des Judas und des Petrus, die ihn auf zwiefache Art verrieten.

Zwei Fragen werden hier wichtig.

Einmal die, welche Gestalt gemeint sei, die des Jesus oder die des Christus. Wer an der bekannten Unterscheidung des synoptischen Jesus und des Johanneischen Christus festhält (die aber doch sehr umstritten ist), der wird diese Frage besonders ernst nehmen. Aber es ist doch zu sagen, dass die Frage falsch gestellt ist, oder sagen wir lieber: auf einer Ebene gestellt ist, die nicht die Ebene unserer Betrachtung ist; denn es ist hier ja alles in der „diskursiven" Betrachtung stecken geblieben, das heisst zugleich abhängig von zufälligen wissenschaftlichen Eindrücken und Gesichtswinkeln. Wir werden sagen müssen, dass natürlich nur der Christus gemeint sein kann, der für uns lebendig geworden ist, lebendig nicht nur oder vielleicht überhaupt nicht in dem Herrmannschen Sinne der „Überwältigung" (ein sehr fragwürdiger Begriff!), sondern lebendig in dem Sinne, dass er uns das Geheimnis des Lebens nahe bringt und in allem Einzelnen sowohl seines persönlichen Lebensschicksals wie der Gedanken, die wir uns etwa über ihn machen, auf ein Anderes, Ewiges, nicht von uns aus Verständliches hindeutet. Die Einzelheiten mögen dabei ganz verschieden gedeutet werden, es kommt darauf an, dass die Einzelheiten, die dem oder jenem auffallen, sich zu einem Ganzen kristallisieren, das heisst in dem Prozesse der Kristallisation stehen, da dasselbe ja nie ganz gelingen und als vollendetes erscheinen kann.

Diese Art der Betrachtung enthält schon im Keime die Antwort auf eine zweite wichtige Frage. Es kann nämlich bestritten werden, dass die Einsamkeit und die Verflochtenheit, wie sie bei Jesus erscheinen, die gleiche seien wie die unsrige, oder dass sie ihr auch nur nahe stehen. Mann kann die Dinge so sehen, dass die Einsamkeit Jesu eben nicht die der Verzweiflung in der konkreten Situation des Lebens war, sondern eine erfüllte Einsamkeit, aus Gott und in Gott; und

man wird dann wohl von selbst auch sagen, dass die Verflochtenheit bei Jesus sich darin von der unsrigen unterscheidet, dass er eben den Dingen und Verhältnissen nicht untertan war, sondern dass diese sich *ihm* beugen mussten.

Wer Jesus aus innerer Notwendigkeit so auffassen muss, wird freilich zunächst einige Schwierigkeit haben, die Dinge in der hier dargelegten Weise zu sehen. Aber man kann ihm doch Folgendes zu bedenken geben: Es lässt sich schon rein historisch einiges dagegen sagen. Denn Jesus wusste sich ja nicht nur bei dem Kreuzesruf absolut einsam, sondern immer wieder in seinem Leben trat diese Lage für ihn ein. Erinnert sei nur an die Einsamkeit seiner Mutter und seinen Brüdern gegenüber, oder als Pertus ihn nicht verstehen kann und an dem Eigentlichen seiner Sendung vorbeiredet, oder als er keine Wunder tun kann „um ihres Unglaubens willen", wo also die Menschen stärker sind als die Kraft Gottes. Diese Einsamkeit ist eine Form der „Ur-Einsamkeit", wenn ich das einmal so nennen darf, und ich glaube, dass unsere Einsamkeit vielleicht eine andere Form jener Ureinsamkeit ist, dass sie aber doch eine verzweifelte Ähnlichkeit mit der in Jesus geschehenen hat. Darin liegt ja dann gerade seine erlösende Kraft, dass er Wesen und Sinn *unserer* Not und Einsamkeit ertrug, und so fühlte er sich auch, was die Verflochtenkeit anbelangt, durchaus nicht immer über den Dingen stehend, denn er war ja in seiner „Knechtsgestalt" und litt auch unter der Not, und dem Unvermögen, das in den Dingen seine Wurzel hat, litt darunter sogar so tief, dass wir es oft nicht begreifen können.

So dürfen wir doch sagen, dass in dem Lebensbilde Jesu mit wenigen Strichen angedeutet ist, was es mit der Not, der Schuld und der Bedrängnis des Lebens auf sich hat, das von da aus wirlich unheimlich ist, nicht in seiner Tragik — diese ästhetische Kategorie würde hier nicht genügen — aber in der Unmöglichkeit seiner Gegensätze. Und damit stehen wir in dem Wissen um eine Deutung des Lebens.

In seiner Deutung liegt die Möglichkeit seiner Erlössung. Denn die Deutung weist über sich hinaus und wird in Christus zu einem *Tragen* des Lebens. Gerade indem Jesus sich nicht voreilig, durch eine Moral oder eine Erlösungstheorie, von der verwirrenden Not des Lebens befreit oder andere davon befreien will, zeigt er, was das heisst: das Leid, aber nicht nur das Leid, sondern das Leben in seiner ganzen Fülle ernst nehmen und tragen. Von der Mitte aus, die er entlang schreitet, leuchten ihm strahlenförmig (nicht in Form einer systematischen Moral oder Religion) letzte dynamische, völlig unbewiesene und *nie beweisbare* Wahrheiten auf: z.B. dass Gewaltlosigkeit grösser ist als Gewalt, Liebe tiefer als Hass (um den er aber auch weiss,

und den er nicht „ablehnt" — er lehnt ja nur *eines* ab: die Unempfänglichkeit, aber in dieser Atmosphäre verliert ja alles Ablehnen seinen Sinn, denn „sie wissen nicht, was sie tun"). Oder das Demut weiser ist als Rangstreit, Hingabe auch des Äusseren besser als Schätzesammeln, Verzicht reiner als Anspruch.

Aber nie kann er Endgültiges und so einfach Anwendbares sagen oder tun: tut das, und ihr seid erlöst. Alles ist einmalig, nie wiederkehrend, „nur" in der Bereitschaft, Wiederholung gibt es nur in einem letzten Sinn, der an der Grenze des Zeitlichen und des Ewigen liegt. Aber die Bereitschaft ist, in einem erfüllteren Sinn als bei Hamlet, „Alles", die Totalität.

Und indem Jesus, so das Leben wirklich trug, all seine Not und Krankheit, all seinen Wahnsinn (modern: seine Nervosität, Unausgeglichenheit und den Widerspruch) *ist* er der Erlöser. Denn er ist ja zugleich und *in* all dem ganz bei Gott, beim Vater. Er trägt die Not und Unerlöstheit nicht wie etwas Fremdes, das nun durch ihn von der Welt weggenommen sei, als ob es in irgend einem *Zeit*punkt nicht mehr da wäre, sondern er trägt es als sein Ureigenstes bis zum Letzten „ans Kreuz *hinauf*", heiligt es in all seiner Unheiligkeit durch seine Hingabe und sein Opfer. Dem widerspricht durchaus nicht, dass er, die Linie der Propheten ganz rein verfolgend, wie ein verzehrendes Feuer die unheilige Welt vernichten und die heilige erstehen lassen will. Denn indem er die Menschen auf sie vorbereitet, sie in das „Warten" hineinstellt, also sie an die Verwirklichung (was das heisst!) glauben lehrt, indem er diesen „Zeit"-punkt vorausnimmt, hat er ja das vollbracht, wonach etwa NIETZSCHE sein Leben lang vergeblich rang: Das *ganze* Leben geheiligt. So etwa, wie Gott den unheiligen Menschen heiligt in der Gewissheit, dass er ihn „dereinst" vollenden wird.

An dieser Stelle der Betrachtung ist nun die Versuchung gross, dass man versucht, verstandesmässig zu vermitteln, *inwiefern* denn Jesus in dem Tragen des Ganzes dieses wirklich erlöst. Man *kann* das versuchen. Man kann, z.B. sagen: Indem Jesus den „Satan" bei den Versuchungen und später ganz ernst nahm, sah er ihn als einen Blitz von Himmel fallen (was *zugleich* ein mystisches Ereignis und eine grundsätzliche Erkenntnis war), oder indem er irgend ein beliebiges Leid der andern, die seine Brüder waren, linderte — aus Hilfsbereitschaft *und* aus einer tiefen Erkenntnis von der Notwendigkeit, das Leid aufzuheben, — hat er alles Leid grundsätzlich erlöst.

Aber schliesslich sind solche Gedanken in ihrer Mannigfaltigkeit nur selbstverständliche Folgerungen aus der unlogischen und paradoxen Erkenntnis, dass in Jesus der Ort, das „Zeichen" gesetzt, ist, wo aus der ganzen Erkenntnis und der

ganzen Verzweiflung die mit ihr zugleich gegebene Erlösung folgt.

Er zeigt uns dann den Weg, den wir in unserer Polarität einzuschlagen haben. Er lehrt uns die Fragwürdigkeit unseres Alleinseins begreifen und hebt die Einsamkeit in die Totalität, und beides wächst aus der Sphäre des Widerspruchs heraus. Aber er zeigt auch den Punkt, an dem die Dinge und Eigengesetzlichkeiten des Lebens ihre Macht verlieren — könnten, wenn Gott es will. Und Gott *will* es. In ihm ist Verheissung und Schöpfung zugleich, in der Schöpfung, die nie abgeschlossen ist, zugleich die Verheissung, und in der Verheissung, die nie bloss Vision ist, zugleich die Schöpfung. Und indem dies alles von Jesus gedeutet, aber nie nur intellektuell, sondern immer hinweisend, tragend, schöpferisch gedeutet wird, ist er zugleich der Erlöser des Menschen *und* der Welt aus Not, Bindung und Ferne zu Fülle, Freiheit und Lebendigkeit.

Unsere Betrachtung ist, wie es unserer menschlichen Lage geziemt, von selbst mit dem Fluche beladen, dass wir nun wieder da stehen, wo wir angefangen haben. Das müssen wir auf uns nehmen und es ist ja auch besser als wenn wir glaubten, etwas gefunden zu haben. Diese Erkenntnis über all unsere Arbeit braucht aber nicht zu hindern, dass Christus stets neu und stets reicher in unser Leben als Erlöser treten kann und wird.—

Die Aussprache über diesen Vortrag war sehr fruchtbar, da alle mit feinsinnigem Verständnis des Gesagten ihre Bedenken oder Einwände in knappster Form vorbrachten. Es wird hier versucht, diese Einwände zusammenfassend zu betrachten.

Es handelt sich um allgemeine Gesichtspunkte, um philosophische Korrekturen und um spezielle, auf Einzelnes bezügliche Fragen. Diese letzteren sind zum Teil schon bei dieser für den Druck bestimmten Fassung des Vortrages berücksichtigt.

1. Es wurde gefragt (Bloemhoff), ob diese Art der Betrachtung nicht zu sehr aus der unmittelbaren Gegenwart und ihrer Not geboren sei, die Religion aber wie die systematische Theologie müsse davon unabhängig sein. Ich versuchte ein Verständnis dafür zu vermitteln, dass es tief notwendig sei, die Gedanken aus dem Inbegriff der (als „Kairos" geschauten) Zeit heraus zu gestalten. Denn die Zeit ist ja *auch* eine Erscheinungsweise der Ewigkeit und in der Not der Zeit spiegelt sich *die* Not *alles* Lebens, die ewige Not des Menschen wieder.

Es wurde ferner gesagt (Aris), dass jeder moderne Mensch das im Vortrag Gebrachte sagen könne, warum müssen wir denn gerade Christus predigen und keinen anderen. Ich versuchte zu sagen, dass man, wie auch aus der ganzen Linie des Vortrages hervorging, logisch nicht aufweisen könne, warum man gerade Christus predige, alle diese apologetischen Ver-

suche sind nicht nur hilflos und unwürdig, sondern bleiben grundsätzlich unzulänglich. Die Frage ist auch für den Christenmenschen eine offene Frage, aber das heisst nicht: eine Frage, die man beiseite schieben könne, sondern eine unendlich verpflichtende Frage, in der es um Leben und Tod geht. Nur wem es nicht um fassbare Resultate in diesen Dingen geht, der steht im ganzen Ernst dieser offenen Frage. Und dem wird dann deutlich, dass gerade der moderne Mensch *nicht* so reden wird, weil ihm das Verpflichtende in seiner ganzer Strenge fremd ist.

2. Vom philosophischen Standpunkt (der, wie ich betonte, als Korrektiv und Verpflichtung zur intellektuellen Sauberkeit sein hohes Recht hat) wurde dies gesagt (GOEDEWAAGEN): Um Zwecke und Inhalte auf ihre Richtigkeit zu prüfen, müssen wir Ideen aufstellen (wie etwa die Idee des kantischen Menschen); diese Ideen müssen an sich ganz formal und leer sein, um ihre Funktion als Kriterium erfüllen zu können, die Begriffe des Vortrages seien aber „empirisch aufgerafft", also nur aus der zufälligen Wirklichkeit mit vagen Inhalten abgezogen. — Dazu war zu sagen, dass die Kantische Fragestellung, unter welchen Bedingungen Begriffe, Gesetze, Erkenntnisse möglich seien, an sich richtig ist. Aber mit Hilfe eines rein formalen Kriteriums kann über die Lebendigkeit einer Erscheinung, das heisst über' ihre Sättigung mit lebendigem Gehalt nichts ausgemacht werden. Und so fruchtbar diese Methode für das Gebiet der reinen Erkenntnis sein mag, für das Gebiet, wo die eigentlichen Entscheidungen des Lebens fallen, führt sie nicht weiter. Man kommt dann freilich dazu, dass man das Leben viel mehr in seinen Gegensätzen und in der Dynamik seiner Gegensätze begreifen lernt als durch „reine" Erkenntnis.

In diesen Zusammenhang gehört die (VON MOURIK BROEKMAN gestellte) Frage, ob es sich dabei um eine in sich gegründete philosophische Ansicht oder um eine Vision über die Wirklichkeit handle. Von dem ersteren kann nach alle dem Gesagten nicht die Rede sein. Eine Vision? Ja und nein! Nein, insofern als keine endgültige Erkenntnis über die Struktur der Wirklichkeit gegeben werden kann, der dann womöglich die Wirklichkeit, wie sie sein *sollte*, gegenübergestellt würde. Aber Ja insofern, als die *eine* Wirklichkeit in ihrem Gegeneinander von Sein und Sollen, Welt und Gott und all der anderen Polaritäten begriffen wird und hier der Weg zur Möglichkeit der Erlösung eröffnet wird.

„Das ist Dialektik", hiess es da (NOBEL). Ich hatte nämlich als Symbole für den Gegensatz von Einsamkeit und Verflochtenheit die Namen STIRNER und MARX genannt und davon gesprochen, wie das Leben zwischen diesen beiden Punkten hin und her gehe, hatte aber den Begriff der Dialektik dafür aus-

drücklich abgelehnt. Nun freilich: Formal betrachtet, mag es Dialektik sein, aber es geht ja gerade nicht um dialektische Betrachtungsweise, denn Dialektik muss alles auf logische Abstraktionen zurückführen und wird so dem Fluss des Lebens nicht gerecht. In einer rein durchgeführten dialektischen Betrachtung wird nie von „völlig unbewiesenen und nicht beweisbaren Wahrheiten" die Rede sein können.

Dahin gehört, dass auch (VAN DUYL) der Begriff der Gleichzeitigkeit in die Debatte geworfen und gefragt wurde, ob von da aus unser Verhältnis zu Jesus verstanden werden könne. Ich glaube, dazu Ja sagen zu können, unter der Bedingung, dass man darunter keine philosophische Kategorie versteht, mit deren Hilfe man die Zeit *überspringen* will, sondern eine existentielle Kategorie im Sinne KIERKERGAARDS. Darüber müsste freilich dann ausführlich gehandelt werden.

3. Schliesslich noch einige konkrete Fragen.

Zunächst wurde richtig unterstrichen, dass wir uns nicht auf den Begriff der individuellen Erlösung beschränken können, sondern dass es sich immer um die kollektive Erlösung handeln müsse (VON MOURIK BROEKMAN). Noch zugespitzter wurde zu der Formulierung gegriffen (ELDERING), dass also der einzelne Mensch nicht erlöst werden könne, „weil es zwei Millionen Arbeitslose gebe" — eine Formulierung, die in bestimmten konkreten Lagen durchaus ihre Berechtigung haben kann

Und schliesslich waren da noch Fragen aus der neutestamentlichen Wissenschaft. Es hiess (WINDISCH), dass die Einsamkeit und die Verflochtenheit bei Jesus etwas völlig anderes sei als bei uns. Auch wurde gesagt (ELDERING), dass Johannes einen erlösten Erlöser zeige, die Synoptiker aber einen unerlösten Erlöser, und dieser Unterschied erschwere doch Vieles in unserer Darstellung. Ich habe in der obigen Fassung meines Vortrages diese Einwände schon mit berücksichtigt (ebenso wie die Ausführungen von LEENDERTZ). Es kann noch nachgetragen werden, dass in diesem Unterschied zwischen Johannes und den Synoptikern durchaus nicht ein Widerspruch im Sinne der kritischen Theologie gesehen zu werden braucht, sondern dass er zusammenfallen kann mit der tatsächlichen Polarität im wirklichen Christus.

Wenn schliesslich noch gesagt wurde (WINDISCH), dass der wesentliche neutestamentliche Begriff der Schuld „gefehlt" habe, so habe ich diesen Einwand von gewissen Voraussetzungen aus völlig gewürdigt. Freilich wird es dem nachdenklichen Blicke nicht entgehen, dass der Begriff der Schuld in unseren Ausführungen durchaus nicht gestrichen ist, sondern höchstens auf eine andere Ebene hinaufgehoben, wo er das Statische verliert, das ihm von seiner üblichen Begründung her anhaftet.

Denn Schuld ist eben nicht ein festes Etwas, das hinweggetragen werden könnte, sondern etwas, das sich immer „vollzieht", und nur im Vollzuge erkannt, und unter das Gericht Gottes gestellt, damit zugleich aber „erlöst" werden kann. Wenn WINDISCH meinte: „Wenn wir die Liebe nicht aufnehmen können, so gibt es zweierlei, die Verzweiflung oder die Vergebung", so gab ich zu bedenken, ob man nicht auch sagen könne: Es gibt tatsächlich dies beides zugleich, in der wahren Verzweiflung die völlige Vergebung, und in der völligen Vergebung die Einsicht, wie tief die Verzweiflung eigentlich hätte sein müssen.

Eine Fülle von Fragen wurde so in kurzer Zeit berührt und teilweise durchgearbeitet. Man darf dankbar sagen, dass dies im Sinne eines „Anstosses zu einer ewigen Bewegung" geschah.

LIC. DR. H. HARTMANN.

Christologie en Kerk.

In een lezenswaardig artikel „Christendom en Universeele religie" gewaagt Dr. G. H. VAN SENDEN van een scheiding, die tegenwoordig kan worden gemaakt, waarbij „aan de eene zijde nog is het Christelijke-zonder-meer, aan de andere iets, dat het Christelijke vooronderstellen mag, maar het Christelijke-zonder-meer niet meer is" [1]). Ik laat voor het oogenblik de vraag rusten of dit laatste „niet méér is" niet evengoed, zoo niet beter, ware te vervangen door „nog niet is"; het „niet meer is" beantwoordt in allen geval aan Dr. VAN SENDEN's bedoeling in zijn artikel. Die bedoeling wensch ik hier verder niet te bespreken; het is mij hier te doen om de scheiding, die de schrijver poneert. Zij komt mij voor — behoudens het door mij gemaakte voorbehoud — juist te zijn; bezoekers der „Vergadering van Moderne Theologen" van het jaar 1913 zullen zich misschien herinneren, dat dáár reeds door Dr. VAN SENDEN in de gedachtenwisseling dezelfde formeele onderscheiding gemaakt werd, al plaatste hij zich zelf toen ter andere zijde dan thans. Laat mij haar nog anders weergeven, weer met woorden uit datzelfde artikel: „Gelijk bekend is zingen in onze vrijzinnig-godsdienstige wereld het modern-religieuse en het vrijzinnig-Christelijke een duet, dat niet steeds harmonisch klinkt. Wat nood! De moderne theologie laat evenzeer als de moderne muziek plaats voor dissonanten" [2]). En de schrijver spreekt er van, dat „menschen, die voor zich in het Christelijke het hun allerhoogste terugvonden, met de mogelijkheid (moeten) rekenen, dat ditzelfde ook in anderen vorm elders te vinden is" [3]). De door hem getrokken scheiding leidt tot een vergelijking, wanneer hij elders zegt: „Meerderen is in onze dagen het Christendom te eng geworden. Niet zoozeer een bepaalde gedachte daarin maar het feit van het Christendom in zijn historische bepaaldheid". En dan volgt een aanhaling van LEOPOLD ZIEGLER: „Die Zeit wird reifen wo die Götter aller Mythen und Dogmen, aller Systeme und Religionen gleich annehmbar und gleich verwerflich erscheinen werden: gleich verwerflich, weil sie alle auf die Ebene der Wirklichkeit des Lebens, der Gestalt projiciert zeigen, was ob dieser Ebene ewig im Unerreichbaren schweben bleibt und schweben bleiben soll — gleich annehmbar, weil sie nunmehr alle als solche Projektionen durchschaut sind und damit eine Brauchbarkeit

---

[1]) Dr. G. H. VAN SENDEN, *Christendom en Universeele religie*, in *Barchem-bladen*, 1 (1925), blz. 6—17.

[2]) T. a. p., blz. 9.

[3]) T. a. p., blz. 11.

gewannen, die ihnen niemand bestreiten darf, nämlich eingestandenes Sinn-Bild zu sein, das Sinn und Bild gleicherweise übersteigt" [1]).

De schrijver staat niet alleen in zijn meening, zoomin wat betreft de formeele scheiding tusschen wat hij noemt Christendom en Universeele Religie als wat betreft den voorrang aan de laatste boven het eerste toe te kennen (over welke voorkeur ik hier verder niet spreken wil). Onder hen die zich plegen te vereenigen in het zoogen. „Werkverband voor modern-religieuse bewustwording en cultuur" der Vereen. Woodbr. in Holl., zijn dergelijke opvattingen niet zeldzaam. De gewezen predikant B. DE LIGT heeft voor eenigen tijd onomwonden uitgesproken, dat hij het Christendom voorbij was, maar ook menschen, die theoretisch noch praktisch den band met het Christendom — zelfs niet met kerkelijk Christendom — hebben doorgesneden, spreken in eenigszins verwanten geest. Ik haal een woord aan van den Arnhemschen voorganger der Vrijzinnig-Hervormden: „Er zijn zeer velen onder de niet-orthodoxen, die nog niet zonder meer durven afsteken naar de diepte, maar die het nog heel veilig vinden om in het historisch gewordene, in de groote figuren van Jezus van Nazareth in het bijzonder en zijn Evangelie zooals zij dat verstaan hun steun te vinden, en die niet, na zich in dit alles verdiept te hebben, kunnen ondergaan om te leven uit hetgeen innerlijk waarheid is" [2]). Klinkt hier zelfs niet even iets geringschattends in dat „die nog niet durven afsteken", in die opmerking over menschen „die zich nog heel veilig gevoelen in het historisch gewordene"?

Het is waarlijk niet voor de eerste maal, dat men in onze vaderlandsche moderne theologie open oog blijkt te hebben voor de scheiding tusschen vrijzinnig Christendom en een moderne religieuziteit, die dat Christendom hoogstens als gelijkwaardige component naast andere componenten aanvaardt; dat men er den tweesprong meent op te merken, waar Christendom en moderne religie uit elkaar gaan. Wie zich in de oudere geschiedenis der moderne theologie verdiept ontmoet meer dan één voorbeeld, maar ook in het jongere — zij 't ook niet jongste — verleden heeft het daaraan verbonden probleem de geesten bezig gehouden. Het was in 1912 dat een Ned. Herv. predikant met een salvo dat niet beantwoorde verwachtingen opwekte omtrent de capaciteit van zijn theologisch kruitmagazijn, den strijd opende voor het modern-religieuze tegen het vrijzinnig-christelijke. Op de „Vergadering v. Moderne Theologen" van het volgend jaar werd er een inleiding aan gewijd.

[1]) T. z. p., blz. 16.
[2]) Ds. D. A. VORSTER, in *Kerk en Volk*, 1925, No. 47.

Eigenaardig is de stelling van den inleider — wijlen Dr. H. L. OORT — waarin hij zijn conclusies samenvatte: „Den naam Christelijk prijs te geven is bedenkelijk met het oog op de kerkelijke actie, de orthodoxie, het jonge geslacht en allermeest met het oog op onzen eigen koers" [1]). Wij voelen wel, dat een dergelijke oplossing thans weinigen, althans veel minderen dan toen, zou kunnen bevredigen — en dan gaat het daarbij enkel nog maar om den naam! Sedert heeft het probleem aan beteekenis gewonnen, is de scheiding, waar het om gaat duidelijker waarneembaar, heeft met name de factor van het modern-religieuze of universeel-religieuze meer diepte van inhoud gekregen. Want al zullen velen — met mij — van oordeel zijn, dat formeel en materiëel die moderne religieuziteit veeleer vaag en onsamenhangend dan scherp en gedegen is, en al zullen dezen ook nú OORT's opmerking van toen nog niet verouderd achten: „daar komen steeds nieuwe meeningen, doordachte en onbesuisde, krachtige en nagepraate; en het schijnt aan jonge menschen telkens of elke nieuwe strooming uit zichzelf te verklaren is; men moet wat ouder geworden zijn om te begrijpen hoe alles organisch samenhangt, om het nieuwe met het oude te verbinden" [2]) — toch valt m.i. thans moeilijk te ontkennen, dat we in de opvattingen der meer naar links georiënteerden van tegenwoordig meer hebben dan uit de lucht gegrepen mogelijkheden, waaraan geen werkelijkheden beantwoorden. Niemand zal trouwens kunnen beweren, dat bijv. Dr. VAN SENDEN in boven aangehaald artikel aan het Christendom niet een vol pond toeweegt of dat hij het in jeugdigen overmoed op korten termijn als „knocked out" wil verklaren. Vraagt men hoe het komt, dat de daar beleden overtuigingen meer belangstelling vragen tengevolge van grooter feitelijke beteekenis, dan geloof ik, dat één antwoord — het volledig beantwoorden is hier immers niet aan de orde — kan luiden, dat de algemeene broederschapsgedachte en daarmee gepaard gaande ver-relativeering der godsdienstvormen, gevolg van na-oorlog'sche reactieve universaliteits-gedachten, krachtig heeft medegewerkt tot die sterkere bewustwording en grootere waardeering van alle antiparticularistische religieuziteit, welke thans valt waar te nemen.

De verandering van godsdienstig standpunt, die in het bovenstaande werd aangegeven, kan voor menigeen persoonlijke strijd en moeilijkheid meebrengen, welke dan nog verzwaard kunnen worden door de betrekking waarin men staat tot een Christelijk kerkgenootschap. Uit den aard der zaak heeft dit voor predikanten de ernstigste consequenties. Men zou in

---

[1]) Bijvoegsel beh. bij *„De Hervorming"* van Zat. 10 Mei 1913, blz. 3.
[2]) T. z. p., blz. 5.

't algemeen kunnen zeggen, dat voor den leek, die zich de boven geschetste verandering van godsdienstig standpunt bewust wordt, de innerlijke band met de kerk op dat oogenblik eigenlijk reeds verbroken is, al kan 't daarbij zeer wel mogelijk zijn dat hij om allerlei redenen van uiterlijkheid en traditie den uitwendigen band nog niet verbreekt. Anders is dit voor den predikant; de complicaties zijn veel grooter, niet alleen om de maatschappelijke consequenties, maar ook omdat zijn ambt het middel is, waarmee hij volgens zijn roeping het voor hem allerhoogste en waarachtigste aan menschen meedeelt. Wanneer nu dat allerhoogste naar vorm en inhoud beide verandert kan de ernstige vraag, gewetensvraag, rijzen of het ambt — met alles wat daar bij behoort —, dat aanvankelijk diende voor en ingesteld was op anderen vorm en inhoud van verkondiging, nog kan en mag worden dienstbaar gemaakt aan de prediking en mededeeling van datgene, waartoe het niet bestemd was. Dit geldt natuurlijk niet voor hen, die behooren tot kerken als de Gereformeerde en alle andere welke daar ter rechterzijde bij aansluiten. Deze alle zijn strikt confessioneel, het confessionalisme werkt om zoo te zeggen automatisch, en men moet over eigenaardige struisvogelkwaliteiten beschikken om zich te verbeelden, dat binnen dit confessionalisme op den duur plaats zou zijn voor meer subjectieve, persoonlijke en toch eigenlijk van den letter der belijdenis afwijkende meeningen. Maar onze vrijzinnige kerken, Luthersche, Doopsgezinde, Remonstrantsche en ook — goddank nog — Nederlandsch Hervormde zijn niet confessioneel in dien strikten zin van het woord. Niettemin dragen deze kerken op een of andere wijze hun Christelijk stempel, hun door afkomst en traditie opgedrukt, en dit is in staat de moeilijkheid te vergrooten, zooal niet op het gebied der kerkrechterlijke tucht, dan toch zeker op dat oneindig moeilijker en geestelijk-samengestelder terrein in foro interno. In hoeverre is men gerechtvaardigd zijn universeele religie, of wat in die richting gaat, in de Christelijke kerken te belijden? Anders gezegd: hoever mag onze afwijking van een traditioneele Christologie gaan binnen het kader der vrijzinnige Christelijke kerken?

Natuurlijk bestaat er onder ons geen verschil van meening óf afwijking van een traditioneele Christologie geoorloofd is [1]). Ook de traditioneele Christologische beschouwingen zijn reeds afwijkingen van .... wat anders. Dit is zulk een zekere waarheid,

---

[1]) Hier moge ter illustratie herinnerd worden aan het aardige voorbeeld, dat het Kerknieuws van de *„N. Rott. Cour."* laatst gaf: dat men immers aan den zeventigjaren Piet Jansen niet kan beletten Piet te heeten, omdat hij verschil vertoont met den Piet, die dien naam vóór zeventig jaren ontving!

dat wij waarlijk niet in de historie hoeven te wachten op 19de eeuwsch inzicht om haar te ontmoeten. In 1620 kozen de Pilgrimfathers van uit Delfshaven zee. Het was bij die gelegenheid, dat John Robinson die gedenkwaardige woorden sprak, die een tijdgenoot aldus aanhaalt: „.....Hij was vast overtuigd, dat de Heer nog meer licht en waarheid zou doen te voorschijn treden uit Zijn heilig woord. .... Dat was zoo bedroevend in de gereformeerde kerken, dat zij, eenmaal in een bepaalden staat van godsdienstigheid gekomen, nu niet verder wilden gaan dan de grondleggers van hun hervorming ze gebracht hadden. .... Leefden deze thans, zij zouden even gaarne verder licht aannemen als wat zij toen ontvangen hebben. .... Hij herinnerde ons aan het verbond, dat wij in onze Kerk met God sluiten, waarbij wij ons jegens Hem en jegens elkander verplichten aan te nemen iedere waarheid en alle licht, dat ons zal worden bekend gemaakt uit Zijn geschreven woord" [1]). — Dit is ons uit het hart gegrepen, behoudens dan, dat wij verder gaan. Wij beperken ons niet tot Gods geschreven woord — of liever: wij vinden dat woord geschreven op meer dan op kanonieke Bijbelbladen alleen. Wij gaan ook nog verder dan LUTHER, die van die bladen alleen als Woord Gods erkende, wat „Christum treibt", en zeggen dat datgene wat „Christum treibt" ook buiten den Bijbel geopenbaard is. Maar naar welken norm? Christus? Maar hoe lang kan men nog van Christus spreken in dit verband? Natuurlijk heel lang. Maar zijn er geen grenzen?

„Die moderne Christologie bewegt sich zwischen zwei Extremen, Rationalismus und Historismus" [2]). Men kan dit anders onder woorden brengen, maar de zaak zelf is niet te ontkennen. En aan onzen kant zal men den ernst van het hierdoor gestelde probleem zeker niet trachten te ontvluchten, door zich bij een min of meer vlak historisme te bepalen. Ook wanneer men zijn geloofscirkel beschrijft over de drie vaste punten: „Gott, die Seele, das Welterleben", ook al erkent men — ik citeer weer RUD. PAULUS—: „dasz das unmittelbare Leben unsres Glaubens von der lebendigen geschichtlichen Ueberlieferung seiner Ursprungszeit nicht zu trennen ist, wie es nun auch um diese historischen Ursprünge im einzelnen bestellt sein möge" [3]) — wij allen erkennen het als een fout van het historisme-zonder-meer, dat het aan die historische connectie van het geloof den algenoegzamen grond meent te kunnen ontleenen voor de bepaling van het waarheidsgehalte

[1]) DEXTER, *Congregationalism of the last three hundred years*, Londen 1881, p. 404 fl.
[2]) LIC. RUDOLF PAULUS, *Das Christusproblem der Gegenwart*, Tübingen 1922, S. 54.
[3]) T. z. p., S. 87.

van dat geloof, en, eveneens als een fout, dat de historische connectie slechts naar „einmalig" gebeuren pleegt te verwijzen. Er mag iets aantrekkelijks in liggen verbijzondering — in de historie — te kunnen waardeeren als de versterking, den waarborg van het algemeene, wij weten toch wel, dat die feitelijke verbijzondering de noodige objectiviteit mist. Er is allerlei twijfel mogelijk: van historisch-kritischen aard, maar ook van wijsgeerig-historischen aard: de feitelijke verbijzondering-bij-uitnemendheid is immers niet zonder zekeren willekeur gekozen (men denke aan TROELTSCH' opmerkingen), een willekeur, die tot artistieke compositie wordt [1]). Ook wie het feit der bijzondere openbaring meent te kunnen vindiceeren, heeft daardoor nog geen vrijbrief haar onverbrekelijk en noodzakelijk verbonden te achten met één overgeleverd gebeuren. En daarom: een historisch gebeuren, uit ter aard overgeleverd aan alle historische kritiek, is geen voorwerp van of grond voor geloof. „Die Wahrheit der Religion, und des Christusglaubens insbesondere, kann nur gerechtfertigt werden aus ihrem übergeschichtlichen Gehalt, ihren ewigen Idee" [2]). En natuurlijk denken wij hierbij aan het in moderne kringen met voorliefde geciteerde woord van LESSING, dat: „zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden" [3]). Ons is Christus meer dan eenmalig feit, is hij minstens „Geistesmacht in der Geschichte" — om niet, met velen, te zeggen: über der Geschichte —, zich openbarend vóór Jezus (I Cor. 10 : 4) en na hem (Col. 1 : 16, Eph. 1 : 10). Met STRAUSZ beamen wij, dat de Idee haar volheid niet uitstort in één individu. Wanneer wij staan voor de keuze tusschen „Gegenwartsreligion" en „Geschichtsreligion" (om met EUCKEN te spreken) kiezen wij voor de eerste — niet het minst omdat zij tegelijkertijd het Christendom van onhoudbaar traditionalisme bevrijd én tevens er wijde perspectieven voor opent als „Zukunftsreligion".

Op deze lijn ligt het ook, dat wij zelfverzekerd, naar het uiterlijke tamelijk gemakkelijk, afscheid nemen van het historische feit, i. c. van den Jezus der geschiedenis. Wanneer de mogelijkheid van dat afscheidnemen wordt geponeerd, dan houden wij ons groot, als laatst weer Dr. VAN MOURIK BROEKMAN in zijn „Vrijzinnig-Christelijk geloofsleven": „al twijfel ik geen moment aan het historisch bestaan van Jezus, zeer beslist wijs ik de overleveringen daaromtrent af als grondslag van

[1]) Vgl. G. J. SIRKS, *Geschiedenis en geloof*, in *Theol. Tijdschr.*, 52e Jg. (1918), blz. 256—260.
[2]) RUD. PAULUS, t. a. p., S. 87.
[3]) G. E. LESSING, *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft*, in de *Sämtliche Schriften*, her. v. K. Lachmann, XIII. Bd., Leipzig 1897, S. 5.

mijn gelooven". Bij eenig bewijs, dat Jezus niet had geleefd, zou het den schr. „morgen aan den dag blijken, dat (zijn) houding tegenover God en menschen niet was veranderd. Ook niet tegenover Christus" [1]). En Prof. MEYBOOM, dit aanhalend, prijst: „goed gezegd. De schrijver is er ten volle mee verantwoord" [2]).

'k Kan het niet helpen, maar het valt mij uiterst moeilijk met dit „bravo" zonder voorbehoud in te stemmen. „Ook niet tegenover Christus" — maar wordt hier niet wat al te gemakkelijk voorbijgezien, dat alle Christologie toch nog altijd geweest is een poging tot synthese van idee en historie op den bodem van (historisch) Christendom? Daareven haalde ik het woord van RUD. PAULUS aan, dat het Christusgeloof slechts in haar eeuwige idee haar rechtvaardiging vindt. Maar vergeten velen daarbij niet, dat het hierbij gaat om *godsdienstige* ideeën, in wier aard het ligt dat zij verwijzen naar irrationeel, historisch leven? „Idee" is immers iets anders dan abstract „begrip"? Het blijft toch evenzeer waar, dat ons geloofsleven, ook het Christelijke, eenvoudig niet te scheiden is van den historischen grond van zijn ontstaan (vgl. boven). Ook Christus als „Geistesmacht" is „Geistesmacht in der Geschichte". De meesten van hen die Christus losmaken van Jezus — want hierop komt het toch, zeer eenvoudig uitgedrukt, aan — bedoelen met Christus toch eigenlijk wat de Schrift noemt: Gods H. Geest, anders gezegd: God in de historie en God in de menschenziel. D.w.z.: niet in de menschenziel „in abstracto", maar in haar historische, concrete bepaaldheid. En dit historische is nog wel iets meer dan uiting van menschelijke beperktheid; „determinatio" is niet enkel „negatio" maar ook „positio" (zoo we ons tenminste eenigszins willen losmaken van de ietwat benauwende Neoplatonische omarming), en het totaal uitschakelen van het historische zou wel eens kunnen voeren tot een keus tusschen mystiek of starre transcendentie Gods als eenige uitwegen [3]).

Maar het wordt tijd dat ik terugkeer naar mijn onderwerp in meer strikten zin. Het zou anders te veel den schijn kunnen wekken als wilde ik een pleidooi voeren voor het historische element óók in een moderne Christologie, welke den rationeelen „gegenwärtigen" Christus losmaakt van en stelt boven den

---

[1]) Dr. M. C. VAN MOURIK BROEKMAN, *Vrijzinnig-Christelijk geloofsleven*, Leiden (1925), blz. 60.

[2]) Dr. H. U. MEYBOOM, *Kroniek*, in *N. Theol. Tijdschr.*, XV (1926), blz. 84.

[3]) Vgl. RUD. PAULUS, t. a. p., S. 138 fgg.

Men vergel. ook Dr. H. WINDISCH, *Ter beoordeeling van de radicale kritiek*, in *Nieuw Theol. Tijdschr.*, XV (1926), blz. 207 vgg.

historischen Jezus. Maar iets van dat pleidooi heb ik toch noodig, in den vorm dezer conclusie, dat welke Christologie-dan-ook nooit volkomen los is van de historie, hoe welverzekerd hoog vele modernen ook op die historie plegen neer te zien als op een geheel of grootendeels overwonnen standpunt. Hun ware meer dan eens toe te voegen „les gens que vous tuez se portent assez bien". Om nog eenmaal RUD. PAULUS te citeeren: „Wir finden die Wahrheit des Christusglaubens gewährleistet weder durch die Geschichte für sich allein, noch durch die Gültigkeit des für sich genommenen reinen Gedankens, sondern durch die Idee in ihrer geschichtlichen Erscheinung, und wiederum durch die Christusgeschichte in ihrer Verklärung durch die Idee". „Idee" hierbij als „Wahrheit der Geschichte und Geschichtlichkeit der Wahrheit" (im Unterscheid vom bloszen Ideal im Kantischen Sinn). Alzoo de waarheid noch alleen genomen van de zijde der historische verschijning, noch enkel zuiver speculatief van uit het begrip [1]).

Ik ben mij zeer wel bewust, dat, ook al werd deze conclusie algemeen aanvaard, lang niet allen eenstemmig zouden zijn ten opzichte harer consequenties. Maar wel komt het mij voor, dat zeer zeker zij die als modernen prijs stellen op hun plaats in een Christelijk kerkgenootschap, daarmee een consequentie hebben aanvaard, die de conclusie includeert. Of anders gezegd: zij getuigen hiermee voor het belijden van een historisch Christendom. Oók een historisch Christendom in ruimeren zin, dus ruimer dan traditioneel historisme-zonder-meer, kan en mag veel grooter rekbaarheid vertoonen dan confessioneele orthodoxie, die énkel op een historischen grondslag gefundeerd is. Maar in de vrijzinnige Christelijke kerkgenootschappen worden aan die rekbaarheid en spankracht grenzen gesteld. Ruime grenzen, maar grenzen. Grenzen, die een ontwikkeling veroorloven, waarbij men „die Tiefendimension" van het Christendom beleeft, het openbaringskarakter van het Christendom naar zijn meer-dan-historischen, metaphysischen kant, maar toch grenzen waarbij het historische, het zóó van God gewilde, geldig is en zich gelden laat. Wanneer aan alle historisch gebeuren een bepaalde wil en bedoeling Gods ten grondslag ligt, ook aan het eenvoudigste en schijnbaar onbelangrijkste, dan zeker aan Christus. „Alle feit is een daad Gods", heeft GUNNING eens gezegd; zeker het feit dat ik eenvoudig-weg wil noemen: Christus (zonder mij hier verder over het „hoe" uit te laten), en in de vrijzinnig-Christelijke kerkgenootschappen wordt met dat feit rekening gehouden. Wil men het heel eenvoudig en wat populair zeggen: zij zijn toch nog altijd Christe-

[1]) T. a. p., S. 181 fg.

lijke kerken, en dit — zij 't in ruimen zin — historisch opgevat. De Christelijke vroomheid is naar haar kerkelijk-cultischen kant niet zonder historischen component, leeft als zoodanig mede uit „heilsgeschiedenis", welke zelfs niet zonder de concreet-historische trekken van den Jezus-der-evangeliën is te denken. Niet voor niet heeft de Christelijke kerk altijd het docetisme afgewezen [1])!

'k Sprak daar van vrijzinnig-Christelijke kerkgenootschappen. Het loont de moeite — al is 't overigens een zeer eenvoudig werk — even na te gaan of, en waarin dat vrijzinnig-Christelijke bestaat. Dit ten aanzien van de Nederlandsch-Hervormde, de Evangelisch-Luthersche, de Remonstrantsche en de Doopsgezinde Kerk — wat dit laatste betreft: sit venia verbo! De Nederlandsch Hervormde Kerk is een vrijzinnige, niet confessioneele kerk, n'en déplaise het befaamde art. 11 Alg. Regl., dat, ook al wilde men het op zich zelf verkeerdelijk confessioneel interpreteeren, als zoodanig gedenatureerd wordt door art. 39 Regl. o. h. Godsdienstonderw., en door art. 3 al. 2 van het Regl. voor Kerkel. Opzicht en Tucht. Maar even onomstootelijk, ja, allicht nog wel wat dieper gefundeerd, is het karakter der Nederlandsch Hervormde Kerk als onderstellende een historisch Christendom, een Christendom als heilsfeit, concreet deel der heilsgeschiedenis. — Bij de drie andere genoemde kerken is datgene, wat van haar Christelijk karakter getuigt, naar aard en omvang veel geringer. Het is inderdaad merkwaardig hoe dun, zoo niet onzichtbaar, het Christelijk vernis is, dat de getimmerten van grond- en organieke wetten bij de drie genoemde kerken beschermen moet tegen heidensche invloeden en paganistische boosheden in de lucht. Het degelijkst is het bij de Lutheranen. Art. 2 Alg. Regl. v. h. Bestuur [2]) rekent tot de Ev. Luth. Kerk in het koninkrijk der Nederlanden „allen, die door doop, aanneming of overschrijving in de Ev. Luth. Kerk zijn opgenomen". Art. 25 „Regl. v. h. Plaatselijk Kerkbestuur" is positiever: „De predikant leidt de openbare godsdienstoefening (gezang, gebed, leerrede). Aan de leerrede moet steeds een Bijbeltekst ten grondslag liggen". Volgens art. 26

[1]) Bij de gedachtenwisseling merkte Dr. SNETHLAGE op, dat het typische in de religie toch heel iets anders is dan het historische, en dat wij met het historische een vreemd lichaam binnen den religieuzen gezichtskring voeren. Het gaf mij aanleiding te zeggen, dat, ook bij onderscheiding van historie en historische inhouden, het Christendom m.i. niet is los te maken van een bepaald historisch inzicht. De vraag: „wat is historisch Christendom"? deed mij antwoorden — de zaak nog zoo algemeen mogelijk houdend —: „het aannemen van een keerpunt in de geschiedenis"; Ds. VAN DUYL vulde dit later aan met: de openbaring van God in de historie.

[2]) Deze, en volgende wetsartikelen volgens het *Nieuwe Reglement*, vastgesteld in 1915, geldende vanaf 1 Jan. 1916.

bedient hij den Doop, volgens art. 29 leidt hij de Avondmaalsviering. Wel zeer ruim is art. 34: „Hij neemt belijdenis des geloofs af en bevestigt de aangenomen lidmaten, overeenkomstig de bepalingen door den Kerkeraad vastgesteld". Volgens art. 29 „Regl. o. d. vacaturen enz." verklaart de beroepen predikant bij zijn inzegening, nadat hem de proponentsformule is voorgelezen: „dat beloof ik, daartoe helpe mij God". Deze proponentsformule, de instemming waarmede geëischt wordt volgens art. 8 van het „Reglement op de toelating tot het Predikambt enz". luidt: „ik, ondergeteekende verklaar bij dezen oprecht, dat ik de belangen van het Christendom in het algemeen en van de Ev. Luth. Kerk in ons vaderland in het bijzonder door leer en wandel zorgvuldig zal behartigen; dat ik op de bevordering van godsdienstkennis, Christelijk geloof, goede zeden, orde en eendracht mij met allen ijver zal toeleggen. Ook beloof ik de Reglementen in de Ev. Luth. Kerk van kracht, getrouw te zullen naleven, mij tot dit alles bij deze handteekening verbindende". In den Model-Beroepsbrief verwijst de beroepende Gr. Kerkeraad naar deze verklaring, daarbij de verwachting uitsprekende, dat de beroepene zich „op de bevordering van godsdienstkennis, Christelijk geloof, goede zeden, orde en eendracht met allen ijver (zal) toeleggen", terwijl hij hem wederkeerig „al de medewerking, liefde en achting belooft, welke den waardigen Christen-leeraar toekomen". In art. 1 „Regl. op de kerkel. tucht" eindelijk wordt „onder kerkelijke tucht verstaan het optreden der kerkelijke organen tegen gedragingen in strijd met de christelijke zeden of de kerkelijke orde". Ziedaar alles Niemand zal kunnen volhouden, dat in dezen reglementen-bundel eenigszins duidelijk is omschreven — in welke zin of richting dan ook — waarin het Christelijk karakter der Ev. Luthersche Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden bestaat. Er is ruimte, die formeel is te prijzen, maar die materialiter den indruk van vaagheid en tekort aan bewustheid wekt. Maar niettemin valt niet te ontkennen, dat, zij 't dan ook in weinig zeggende bewoordingen, het Christelijk karakter der kerk wordt gevindiceerd.

Iets positiever, hoewel op kleine schaal, is de omlijning van het Christelijk karakter der Remonstrantsche Broederschap. Volgens art. 1 van haar „Algemeen Reglement" [1]) heeft zij ten doel: „getrouw aan haar beginsel van vrijheid en verdraagzaamheid en op den grondslag van het Ev. van Jezus-Christus, het godsdienstig leven te bevorderen". Volgens art. 2 zijn leden der Broederschap „allen, die verklaard hebben zich met

---

[1]) *Algemeen Reglement der Remonstrantsche Broederschap*, 1879, vierde druk, Hoorn (1923).

haar beginsel te vereenigen en zich bij haar hebben aangesloten". Art. 3 verklaart dat „de wijze waarop en de voorwaarden waaronder bij elke gemeente nieuwe leden worden aangenomen door haar worden vastgesteld met eerbiediging voor zoover die voorwaarden betreffen zaken van geweten in godsdienst, leer of leven, van het in art. 1 en 2 reeds bepaalde." In de „acte van aanneming" ingevolge art. 88 verklaart een beroepen predikant, dat hij zich verbindt naar zijn beste weten en vermogen, overeenkomstig de beginselen en in den geest der Broederschap zijn dienstwerk te volbrengen. Wederom, dat is alles — en niet veel. Maar hoewel niet zwaar, onzeker is het geluid in art. 1 niet.

Het „Reglement voor de Algemeene Doopsgezinde Sociëteit" van 1923 doet zoomin een licht als een onzeker, doch eigenlijk in 't geheel geen christologisch geluid hooren, ook in dezen beantwoordend aan de kenschetsing van den dichterlijken tapper JAN ZOET:

„De gladde Zeelten, die nooit bijten
Zijn, evenals de Mennonijten
Zoo quaad te grijpen als een aal" [1]).

De Alg. Doopsgez. Soc. heeft, volgens art. 2, „ten doel de bevordering der godsdienstige en zedelijke, en daarmede onmiddellijk samenhangende stoffelijke belangen der Doopsgezinden in haren kring, allereerst van den predikdienst onder hen, alsmede hunne vertegenwoordiging naar buiten". Blijkbaar wordt die bevordering van den predikdienst gewaarborgd door de in art. 3 genoemde „instandhouding van de te Amsterdam gevestigde Kweekschool tot opleiding van jonge lieden voor het leeraarsambt". Verder zoekt men te vergeefs naar eenige aanwijzing betreffende het Christelijk karakter der Sociëteit; men weet dat de Societeit slechts een uitwendig formeel verband is, en art. 4: „De Sociëteit onthoudt zich van alle inmenging in de inwendige aangelegenheden der gemeenten" schijnt mee te brengen, dat voor een buitenstaander haar Reglement evengoed voor Mormonen of Hindoes als voor Christen-gemeenten zou kunnen dienen. Overigens vermoed ik, dat in de ruim 100, niet door mij geraadpleegde plaatselijke reglementen (er zijn ook gemeenten, die geen geschreven reglement bezitten!) wel op eenigerlei wijze een Christelijk geluid zal spreken, al zal 't dikwijls wel niet zijn met zekeren bazuinklank. In de „Instructie voor de Proponenten" wordt het op geenerlei wijze gehoord; in het „Regl. voor de Kweekschool der A. Doopsgez. Soc.", van 1925, alleen voor zoover in sommige

---

[1]) *d' Uitsteekendste Digt-kunstige Werkken*, door JAN ZOET, Amsterdammer, Amst. 1675, blz. 156.

artt. (10, 18, 19, 22, 28, 29) sprake is van de vakken der Christelijk-theologische encyclopaedie.

Maar al kan men in veel gevallen de gedachte niet van zich afzetten, dat de christologische vaagheid meer uit dogmatisch onvermogen dan uit wel-begrepen en diep-doorschouwde ruimheid van opvatting voortspruit, al deze kerken zijn christelijk. En naarmate de omtuining door reglement en belijdenis minder doeltreffend is — wat natuurlijk in 't algemeen nog geen fout behoeft te zijn — in diezelfde mate wordt de verantwoordelijkheid zwaarder, die op de handhaving en de handhavers der traditie geladen is. Beter ware het natuurlijk, dat zoowel in een bewuste formuleering — ruim maar niet vaag, en zeker geen vermoeden van onvermogen wekkend — als in een bewust gehandhaafde traditie het chistorisch-hristelijk karakter der kerken tot uiting kwam.

Vraagt men mij: waarom?, dan antwoord ik allereerst, met verwijzing naar het bovenstaande: om het historisch karakter van het Christendom in 't algemeen, en, vooral, om het historisch-christelijk karakter dier kerken; beide, Christendom in 't algemeen en kerken in het bijzonder willen immers getuigen niet alleen van het „Dasein" van den almachtigen goddelijken geest, maar ook, en vooral van zijn „Sosein" als heilige liefde, in Christus geopenbaard. Maar dan in de tweede plaats: om met recht, formeel maar vooral zedelijk, te kunnen blijven optreden tegen orthodoxie en confessionalisme vóór een vrijzinnig Christendom binnen de kerken. Niet dat wij dit recht eerst door de orthodoxie hoeven te hooren bevestigen, willen wij er voor mogen opkomen. Hier gelde ook het „ieder zij in eigen gemoed ten volle verzekerd". Maar dan ook „verzekerd", voor eigen geweten. Zijn wij dit wel altijd voldoende? Hebben wij een zedelijk recht om tegenover de orthodoxie, wanneer zij voor het historisch-christelijk karakter der kerk opkomt, een standpunt in te nemen, dat dit karakter ontkent of de historie bewust afbreekt? Welk recht hebben wij op een plaats in de kerk, wanneer wij, willens en wetens, het christologisch karakter dier kerk denatureeren door den historischen component te miskennen? Ik zeg dit niet met het oog op iemand in 't bijzonder; trouwens, een paar predikanten in ons land, die getuigden het Christendom voorbij te zijn, hebben hun band met de kerk vrijwel verbroken. En overigens is het een zaak voor ieder kerklid, predikant in de eerste plaats, persoonlijk, waarover, wat het bijzondere geval betreft, den buitenstaander geen beslissend oordeel toekomt. Maar in 't algemeen staat tegenover een recht een *vrijzinnig* Christendom binnen de kerk te propageeren, een plicht om *christelijke* vrijzinnigheid binnen haar te helpen handhaven. En dan is men niet verantwoord,

wanneer dat christelijke bij nadere bezinning bleek te zijn geelimineerd of gesubstitueerd [1]).

Men voere hier niet tegen aan, dat dit een pleidooi zou zijn om de ontwikkeling stop te zetten. Voor 't oogenblik moge het schijnen dat een positie-nemen als door mij bepleit een ontwikkeling naar links zou tegengaan als een dreigend gevaar. Maar bij eenigszins veranderde constellatie zou 't wel eens kunnen blijken dat een dergelijke concentratie een beveiliging zou kunnen zijn tegen reactie en bijgeloof. Een voorbeeld: in een artikel naar aanleiding van een werkje van A. HOUTIN, „Courte histoire du Christianisme" schreef onlangs L. H. GRONDIJS in het „Tijdschrift voor Wijsbegeerte" over het verband tusschen hedendaagsch Christendom en het leven en de prediking van zijn stichter [2]). 'k Haal het niet aan om de juistheid en gemotiveerdheid der uitspraken; ik lees den heer GRONDIJS liever als auteur van KOLTSJAK's oorlogsdaden dan in zijn beschouwingen over het Christendom. Maar als uiting van wat een scherpzinnig en geleerd man over laatstgenoemde materie kan denken is wat hij zegt de moeite waard. Hij oordeelt, dat het hedendaagsch Christendom buitengewoon weinig heeft uit te staan met het leven en de prediking van zijn stichter. „Daarom is het protestantisme — hoe verklaarbaar en gewettigd ook — ijdel. Terugkeer naar de in haar wezen semietische en sektarische evangeliën is een illusie. Een der duizend bronnen waaruit een rivier voortgekomen is, draagt haar naam, doch deze benaming is zuiver conventioneel. Wil het Christendom zijn bestaan als kerkelijke instelling en maatschappelijke macht voortzetten, dan behoort het alle kulturen, waaruit het zich een geestelijk wezen heeft samengesteld, en alle bijgelooven en vooroordeelen, waarmede het de verknochtheid der volksmenigten heeft gekocht, te belijden en te bewaren". Men ziet het: geeft men met zijn zoo zuiver mogelijk bepaalde christologie — welker handhaving ik eisch van

---

[1]) Dat dit laatste meer dan een mogelijkheid is, moge blijken uit een voorbeeld van recenten datum. De redacteur der „Hervorming", „De Gayan" van Inayat Khan, vert. d. Marg. Meyboom besprekend (*ald.* 1926, blz. 341), oordeelt, dat in vele der daar gegeven uitspraken „heel weinig vreemdigheid (zou) klinken, voor wie onze Psalmen en Spreuken, onze Bergrede en ons vierde Evangelie kent". En dan illustreert hij dit met een verwijzing naar enkele *t. z. p.* blz. 337 afgedrukte uitspraken, waaronder deze: „Voorwaar, de ziel kent geen geboorte, geen dood, geen begin en geen einde. Zonde kan haar niet aanraken, noch kan deugd haar verheffen". — Ik ben waarlijk geen inquisiteur noch strijk ik over deze woorden op zich zelf een veroordeelend vonnis, wanneer ik zeg, dat dit géén Christendom is, en dat bij den Herv. redacteur hier het onderscheidingsvermogen tusschen Christelijk en niet-Christelijk ontbreekt.

[2]) L. H. GRONDIJS, *De ontwikkeling van het Christendom*, in *Tijdschr. v. Wijsbeg.*, XIX (1925), blz. 331—335.

protestantisme acht — zijn historisch Christendom prijs, dan zou 't wel eens kunnen blijken, dat men allesbehalve terecht kwam in een lichtenden tijd die komt, maar wél in een donkeren tijd, die geweest is.

Men kome daartegenover niet aandragen met bijv. een uitspraak als die van JUST HAVELAAR: „Religie zal niet vereenzelvigd worden met 't geen welhaast 2000 jaar geleden in Palestina gebeurde; niet met bepaalde gestalten, riten, meeningen of overleveringen. Religie is een innerlijke ervaring, zij is een toestand van den ontroerden geest" [1]). Deze uitspraak is voor een deel een waarheid-als-een-koe (wat niet zeggen wil, dat velen dat deel waarheid niet meer behoeven te hooren), anderdeels berust zij op een valsche tegenstelling, gevolg van onjuiste onderscheiding. Natuurlijk worde religie niet vereenzelvigd met Christendom, maar zoo dit geschiedt, rust de verantwoordelijkheid hiervoor minder op naar het positieve georiënteerde Christenen, dan op hen die het onderscheid tusschen religie in 't algemeen en Christendom in 't bijzonder doen wegvallen door het laatste te doen opgaan in het eerste, en die, buiten het Christendom te land komende — wat zoo erg nog niet behoeft te zijn —, niet eens beseffen, dat zij er buiten zijn geraakt. Daartegenover moge men met SCHLEIERMACHER bedenken, dat het tot het wezen „der Religion überhaupt" behoort, dat zij in werkelijkheid niet als „Religion überhaupt" kan voorkomen, doch slechts als deze of die bepaalde, „bestimmte Religion".

Wanneer er nu zijn, die meenen een godsdienst als nieuwe „bestimmte Religion" te kunnen verkondigen, dan hebben zij daartoe niet alleen alle vrijheid en alle recht, maar ook alle plicht. Op den duur mag niemand, mag geen nieuwe godsdienstvorm, parasiteeren op een anderen godsdienstvorm, gelijk de koekoek zijn ei leggend in andersmans nest; daar komt een oogenblik dat men een eigen nest moet bouwen. Wat binnen het bestek van het hier ontwikkelde hierop neerkomt: zij, die op weg zijn een vrijzinnig-Christelijk standpunt te verwisselen met een modern-religieus — de tegenstelling vindt zoo niet haar zuiverste uitdrukking, maar is zóó wel begrijpelijk —, mogen bedenken, dat op een bepaald punt de kerkelijke samenwerking moet worden verbroken, terwille der zuiverheid van standpunt en terwille van de kans het eigen ideaal te kunnen benaderen.

Dit klinkt sommigen allicht hard en onverdraagzaam, maar is allerminst als zoodanig bedoeld. Geen synode van Assen of van het Oolgaardthuis heeft in dezen eenige bindende

---

[1]) JUST HAVELAAR, *De religie der ziel*, Arnhem 1925, blz. 130.

aanwijzing te doen, hoogstens kan men tot diepere bezinning opwekken. Ik sprak ook van verbreking der *kerkelijke* samenwerking, die nooit meer mag zijn dan een vrijwillig uiteen gaan. Hierbij moge weer ieder in eigen gemoed ten volle verzekerd zijn. Maar velen zullen allicht langzamerhand in hun christologisch — of liever a-christologisch — standpunt aanleiding gaan vinden zich af te vragen — ge ziet, ik druk 't uit met veel reserve —, of „ein Einde mit Schrecken" niet verkieslijk is boven „ein Schrecken ohne Ende".

Beter, want verbreken van kerkelijk verband behoeft niet uit te sluiten verbreken der samenwerking op het gebied der vrije religieuse, cultuur-opene ontwikkeling, die zoowel christologisch als niet christologisch-georiënteerde vrijzinnigen dierbaar kan zijn. Federatief verband van wat eigenaardige verschillen vertoont levert vaak meer resultaat dan unitarische [1]) eenheid, die kunstmatig is, daar deze de verschillen niet overwint maar verdringt. En wij weten tegenwoordig dat het verdrongen complex gevaarlijk schaden kan! „Getrennt marchieren" kan voor groepen een voorwaarde zijn voor „vereint schlagen" [2]).

PROF. DR. J. LINDEBOOM.

---

[1]) Dit woord heeft hier natuurlijk niets te maken met de bijv. in Engeland gebruikelijke denominatie van modernen.

[2]) Bij de gedachtenwisseling vroeg Prof. WINDISCH of dit niet hetzelfde zou worden wat de orthodoxie wil. Ik heb dit laatste afgewezen: zoolang de kerken, waarin wij vrijzinnigen ons bevinden, niet strikt confessioneel zijn, mag de orthodoxie het niet als een feitelijke eisch stellen dat wij ze verlaten.